

# **Uskonnollisuus ilman Uskontoa**

John Deweyn uskonnollinen naturalismi

Rasmus Tillander  
Uskonnonfilosofian tutkielma  
Elokuu 2019

HELSINGIN YLIOPISTO – HELSINGFORS UNIVERSITET		
Tiedekunta/Osasto – Fakultet/Sektion Teologinen tiedekunta / Systemaattinen teologia		Laitos – Institution -
Tekijä – Författare Rasmus Tillander		
Työn nimi – Arbetets titel Uskonnollisuus ilman Uskontoa. John Deweyn uskonnollinen naturalismi		
Oppiaine – Läroämne Uskonnonfilosofia		
Työn laji – Arbetets art Maisterin tutkinnon tutkielma	Aika – Datum 12.8.2019	Sivumäärä – Sidoantal 69 + 3
<p>Tiivistelmä – Referat</p> <p>Tässä tutkielmassa tarkastelen John Deweyn <i>A Common Faith</i> -teoksessa esittämää näkemystä naturalistisesta uskonnosta. Tutkimus keskittyy siihen voidaanko Deweyn uskonnollista naturalismia pitää a) naturalistisena ja b) uskonnollisena.</p> <p>Näihin kysymyksiin vastatakseni käyn tutkielmassani läpi <i>A Common Faithia</i> edeltänyttä uskonnonfilosofista keskustelua Yhdysvalloissa sekä modernia filosofista tutkimuskirjallisuutta.</p> <p><i>A Common Faith</i> on vuonna 1934 julkaistu kolmeen luentoon pohjautuva teos, jonka sivuilla Dewey pyrkii esittämään korvaavan uskonnollisen vaihtoehdon niille, jotka pitävät vanhoja institutionaalisia uskontoja älyllisesti epätydyttävinä. Deweyn itse asettaa esityksessään uskon kohteeksi ihanteen ja aktuaalisen välisen dynaamisen suhteen. Kokemuksen uskonnollisen laatupiirteen irrottaminen jäykistä metafysisistä rakenteista ja kiinnittäminen ihanteisiin mahdollistaa Deweyn mukaan uudenlaisen paremman yhteiselämän ja mahdollistaa paremmalla tavalla yhteisöjen kehityksen.</p> <p>Tutkielmani analyysiosiossa totean, että huolimatta tietyistä tulkinnallisista epäselvyyksistä voidaan Deweyn esittämää näkemystä pitää naturalistisena. Samoin nojaten vahvasti Jerome Stonen relatiivisen transsendenssin käsitteeseen totean, että esitys täyttää tietyt uskonnollisuuden konseptuaaliset reunaehdot. Deweyn esityksen uskonnollisuus kulminoituu erityisesti tietynlaiseen kosmiseen optimismiin, kongregationalistiseen kääntymys-käsitykseen sekä naturalistiseen käsitykseen ykseydestä. Analyysiosiossa suhtaudun kuitenkin myös kriittisesti Deweyn uskonnolliseen naturalismiin liittyvään melioristiseen kehitysksoon sekä Deweyn yhteisöllisen uskon kyvyttömyyteen ottaa yhteisöllisiä ongelmia vakavasti.</p>		
Avainsanat – Nyckelord Uskonnollisuus, John Dewey, naturalismi, pragmatismi, uskontokritiikki, uskonnonfilosofia		
Säilytyspaikka – Förvaringställe <a href="https://helda.helsinki.fi/">https://helda.helsinki.fi/</a>		
Muita tietoja		

# Sisällysluettelo

1. Johdanto.....	1
1.1. Tutkimusaihe.....	1
1.2. Tutkimuskysymys ja lähteet.....	1
1.3. Tutkimuksen rakenne.....	3
2. Tausta.....	4
2.1. Deweyn filosofian yleislinjoja.....	4
2.2. Dewey luonnollisen uskonnollisuuden traditiossa: Emersonin jalanjäljissä.....	7
2.2.1. Luonnollisen uskonnon lyhyt historia.....	7
2.2.2. Emersonin luonnollinen uskonto.....	9
2.2.3. Emersonin vaikutus Deweyn ajatteluun.....	12
2.3. Deweyn uskonnollisen ajattelun kehityslinjoja ennen A Common Faithia.....	15
2.3.1. Uskonto Deweyn varhaisella kaudella.....	15
2.3.2. Uskonto ja koulumme: Ensiaskeleet luonnolliseen hurskauteen.....	19
2.3.4. 1930-luvun keskustelut: Pyrkimys varmuuteen, Christian Century-debaatti ja Reinhold Niebuhr.....	21
3. A Common Faith: Deweyn uskonnollinen naturalismi.....	24
3.1. A Common Faith.....	24
3.2. Uskonto vastaan uskonnollisuus.....	25
3.3. Kokemuksen uskonnollinen laatupiirre.....	27
3.4. Ideaalin ja aktuaalin suhde: Deweyn Jumala.....	35
3.5. Uskonnon asema sosiaalisessa tilassa.....	40
4. Kriittinen analyysi.....	44
4.1. Deweyn uskonnollinen naturalismi.....	44
4.2. A Common Faithin hämmentävä tämänpuolisuus.....	46
4.2.1. Deweyn metafyyminen naturalismi.....	46
4.2.2. Onko naturalistinen selitys riittävä?.....	50
4.3. Deweyn uskonnollisuuden uskonnollisuus.....	53
4.3.1. Henkinen ulottuvuus ja kehitys.....	53
4.3.2. Yhteisöllinen vai yksilöllinen.....	56
4.3.3. A Common Faith ja käytäntö.....	62
5. Loppupäätelmät.....	64
Kirjallisuusluettelo.....	67

# 1. Johdanto

## 1.1. Tutkimusaihe

John Dewey (1859–1952) tunnetaan erityisesti psykologina, kasvatuksen filosofian ja pedagogiikan uranuurtajana ja tinkimättömänä demokratian puolustajana. Hän kuuluu myös Charles Sanders Peircen ja William Jamesin ohella pragmatistisen koulukunnan keskeisiin hahmoihin ja on eittämättä yksi 1900-luvun keskeisimmistä yhdysvaltalaisista ajatteliijoista.

Uskonnonfilosofian piirissä Dewey on kuitenkin huomattavasti tuntemattomampi hahmo kuin esimerkiksi edellä mainittu James. Pääsyynä tähän voidaan pitää sitä, että Dewey kirjoitti melko vähän uskonnosta. Vuonna 1934 julkaistu *A Common Faith* (CF) on ainoa teos, joka on varsinaisesti omistettu uskonnon käsittelylle. Tämänkin tutkimuksen keskiössä oleva teos kuuluu kuitenkin sekä pragmatistisen uskonnonfilosofian, että niin kutsutun ”luonnollisen uskonnon” tradition keskeisiin teksteihin. Tämän tutkielman keskeisenä tarkoituksena on *A Common Faithin* ja Deweyn ajattelun arviointi nimenomaan luonnollisen tai naturalistisen uskonnon<sup>1</sup> käsitteen näkökulmasta. Tutkielmassani käytän filosofi Jerome Stonen määritelmää uskonnollisesta naturalismista, joka kuuluu seuraavasti:

Uskonnollinen naturalismi on naturalismin muoto, joka hyväksyy tietyt uskomukset ja asenteet, joiden mukaan maailmassa on uskonnollisia aspekteja, joita voidaan arvostaa naturalistisen viitekehyksen sisällä.<sup>2</sup>

## 1.2. Tutkimuskysymys ja lähteet

Tutkielman tarkoituksena on arvioida filosofisesti sitä näkemystä naturalistisen uskonnon mahdollisuuksista, jonka Dewey *A Common Faithissa* esittää. Naturalistisessa uskonnossa on nimensä mukaisesti kaksi keskeistä elementtiä: naturalismi ja uskonto. Tutkielman tutkimuskysymykset liittyvät siis kiinteästi näihin kahteen osa-alueeseen. Kuuluakseen naturalistisen uskonnon piiriin on uskonnollisen näkemyksen oltava todella naturalistinen, joten ensimmäiseksi on selvittävää, onko Deweyn näkemys uskonnosta todella naturalistinen.

---

<sup>1</sup> Käytän tutkielmassani termejä ”luonnollinen uskonto” ja ”naturalistinen uskonto” melko pitkälti synonyymeinä. Merkittävän ero termien välillä liittyy nähdäkseni siihen, että ensimmäisellä viitataan vahvemmin aatehistorialliseen ulottuvuuteen ja jälkimmäisellä taas puhtaammin filosofiseen ulottuvuuteen.

<sup>2</sup>Stone 2008, 1. ”*Religious naturalism is the type of naturalism which affirms a set of beliefs and attitudes that there are religious aspects of this world which can be appreciated within a naturalistic framework.*” Määritelmään palataan tarkemmin alaluvussa 4.1.

Toinen, tutkielman kannalta vielä keskeisempi, kysymys liittyy siihen, voidaanko Deweyn näkemystä todella kutsua uskonnolliseksi. Toisin kuin naturalismi, uskonto tai uskonnollisuus eivät ole käsitteinä selvästi määriteltyjä, joten definitiivisen vastauksen antaminen toiseen tutkimuskysymykseen ei liene tämän tutkielman puitteissa mahdollista. Toiseen kysymykseen vastatessa tulen siis tuomaan esiin valikoituja näkemyksiä, joiden puitteissa Deweyn näkemystä voidaan pitää tai olla pitämättä uskonnollisena. Näiden kahden toisiinsa kietoutuvan kysymyksen pohjalta pyrin lopulta antamaan filosofisen arvion Deweyn *A Common Faith*issa esittämästä luonnollisen uskonnon mallista. Tutkielman metodi on filosofinen analyysi, tarkemmin kriittinen käsiteanalyysi yhdistettynä aatehistorialliseen näkökulmaan.

Tutkimuksen tärkein lähde on luonnollisesti *A Common Faith*, mutta tämän lisäksi hyödynnän tutkielmassa laajasti Deweyn muita uskontoa käsitteleviä kirjoituksia, Deweyn ajattelua käsittelevää tutkimusta sekä moderneja kirjoituksia luonnollisesta uskonnosta. Deweyn teoksista CF:n lisäksi tämän tutkielman kannalta keskeisiä ovat erityisesti vuoden 1907 essee *Religion in Our Schools* (RS) sekä viimeinen osa vuonna 1929 julkaistusta *Quest for Certainty* (QS) teoksesta. Kaikki viitteet Dewey teoksiin viittaavat Southern Illinois University Pressin julkaisemaan *The Collected Works of John Dewey, 1882–1953* -kokoelman toiseen painokseen.<sup>3</sup> Muita tutkielman kannalta keskeisiä filosofian historiallisia lähteitä ovat William Jamesin *Varieties of Religious Experience* (Uskonnollinen kokemus), Ralph Waldo Emersonin *Essays* (Esseitä, ensimmäinen ja toinen sarja) sekä Henry David Thoreau'n *Walking* (Kävelystä). Deweyn filosofina yleisesittelyssä hyödynnän erityisesti Kai Alhasen *John Deweyn kokemusfilosofia* –teosta ja Deweyn uskonnonfilosofian kehityksen esittelyssä Stephen Rockefellerin erittäin kattavaa esitystä kirjassa *John Dewey : Religious faith and democratic humanism*. Uskonnolliseen naturalismin käsittelyssä päälähteitani ovat Jerome Stonen kirja *Religious Naturalism Today* sekä Stonen ja John F. Haughtin käymä akateeminen keskustelu *Zygon*-lehdessä vuonna 2003. Deweyn uskonnonfilosofian eri puolia kattavasti esittelevä artikkelikokoelma *Pragmatism and Religion* on myös analyysini keskeisiä lähteitä.

---

<sup>3</sup>Deweyn teoksiin viitattaessa ilmoitetaan ensin, kuuluuko viitattava teksti varhaiselle kaudelle (EW), keskikaudelle (MW) vai myöhäiskaudelle (LW). Tämän jälkeen ilmoitetaan numerolla se osa, johon viitattava teksti kuuluu sekä sulkeissa tekstistä käytetty kirjan lyhennelmä. Esimerkiksi viite *A Common Faith*in sivulle yksi olisi LW 9 (CF), 1. Alaviitteissä käytetyt lyhenteet löytävät kirjallisuusluettelosta. Samankaltaista alaviitettä käytetään myös viitattaessa Emersoniin, sillä poikkeuksella, että Emersonin nimi mainitaan ennen muita tietoja.

### 1.3. Tutkimuksen rakenne

Tutkielma on jaettu viiteen päälukuun: johdantoon, taustaan, lähteen kuvaukseen, analyysiin ja loppupäätelmiin. Johdannossa käydään läpi tutkimuksen aihe, tutkimuskysymykset, käytetyt lähteet sekä tutkimuksen rakenne. Taustaluvussa käydään ensin läpi Deweyn filosofian yleispiirteitä niiltä osin kuin se on tutkielman aiheen kannalta välttämätöntä. Taustan toisessa osassa käydään lyhyesti läpi luonnollisen uskonnon tradition historia sekä keskitytään tarkemmin Ralph Waldo Emersonin ajatuksiin luonnollisesta uskonnosta, joiden voidaan katsoa monella tapaa vaikuttaneen Deweyn vastaaviin. Kolmannessa alaluvussa käydään läpi Deweyn uskonnollista ajattelua ja uskonnonfilosofiaa ennen *A Common Faith*ia. Tämä alaluku on jaettu vielä kolmeen osaan: Deweyn varhaiskauden uushegeliläisyyden käsittelyyn, Deweyn uskonnollisen ajattelun murroskauden kuvailuun ”Religion in Our Schools” -esseen avulla sekä *A Common Faith*ia edeltäneisiin keskusteluihin *The Christian Century* -lehdessä ja teologi Reinhold Niebuhrin kanssa. Kolmannessa pääluvussa käyn läpi tämän tutkimuksen lähteen *A Common Faith* -teoksen tarvittavan seikkaperäisesti. Tämä luku on jaettu johdannon lisäksi neljään alalukuun teoksen teemoja mukaillen. Neljännessä pääluvussa analysoin lähteen kuvauksessa ja taustassa esiin tuotuja asioita naturalistisen uskonnon käsitteen näkökulmasta. Ensimmäisessä alaluvussa käyn läpi naturalistisen uskonnon käsitettä. Toisessa alaluvussa pyrin vastaamaan ensimmäiseen tutkimuskysymykseeni siitä, onko Deweyn *A Common Faith*in naturalistisen uskonnon esitys todella naturalistinen. Kolmannessa alaluvussa taas pyrin antamaan näkökulmia toiseen tutkimuskysymykseen eli siihen, onko Deweyn esitys uskonnosta todella käytännön tasolla uskonnollinen. Viidennessä pääluvussa vedän yhteen aiempien lukujen sisältöä sekä esitän tutkielman johtopäätökset.

## 2. Tausta

### 2.1. Deweyn filosofian yleislinjoja

John Dewey oli yksi 1900-luvun alun vaikutusvaltaisimmista yhdysvaltalaisista filosofiista ja yhteiskunnallista keskustelijoista. Hänen laaja tuotantonsa käsittää kasvatustiedettä, psykologiaa, estetiikkaa sekä laaja-alaisesti filosofiaa. Dewey oli tärkeä tekijä Charles Sanders Peircen ja William Jamesin ajattelulle pohjaavan pragmatistisen koulukunnan tuomisessa yleisempään tietoisuuteen. Tämän lisäksi hän oli aktiivinen esimerkiksi settlementiliikkeessä, ammattiyhdistyksissä ja päätyi muun muassa johtamaan komissiota, joka vapautti Lev Trotskin Stalinin esittämistä maanpetos-syytteistä. Onkin selvää, että tämän tutkielman kannalta ei ole mielekäästä tai mahdollista antaa edes yleiskuvaa Deweyn elämästä ja ajattelusta kokonaisuudessaan. Deweyn elämää tarkastellaan uskonnollisen ajattelun kehityksen näkökulmasta luvussa 2.3. Tässä luvussa taas esitetään tiettyjä Deweyn keski –ja myöhäiskauden filosofian pääpiirteitä, jotka ovat relevantteja Deweyn uskonnonfilosofian ymmärtämiseksi.<sup>4</sup>

Deweyn ajattelun keskeisimpänä tavoitteena voidaan pitää sellaisen filosofian luomista, jonka pyrkimys ei enää olisi saavuttaa välttämätöntä, absoluuttista totuutta.<sup>5</sup> Deweyn mukaan sen sijaan, että heijastamme meille arvokkaita näkemyksiä Jumalan tai platonilaisen ideamaailman kaltaisiin ikuisiin absoluutteihin, olisi meidän nähtävä nämä asiat enemmän tähän maailmaan kuuluvina ihanteellisina tavoitteina.<sup>6</sup> Tämän pyrkimyksen keskiössä oli Deweyn teoria tutkimisesta (*inquiry*). Hän pyrki tällä teorialla asettamaan filosofian ”organiseen suhteeseen eletyn kokemuksen kanssa” ja samalla tarjoamaan ajattelutavan, joka parantaisi yksilöiden oloja elinympäristöissään. Teoriaa inspiroi vahvasti darwinilainen näkemys eliöistä, jotka sopeutuvat ympäristöihinsä ja muokkaavat niitä sopeutuakseen vielä paremmin. Deweyn ajattelussa tutkiminen on mallinnettu tieteellisen metodin mukaan. Niin luonnontieteissä kuin ihmistieteissäkin aloitetaan aina jonkinlaisesta ongelmasta tai epävarmuudesta, josta pyritään pääsemään sellaiseen tilanteeseen, jossa tutkimuskohteesta voidaan tehdä perusteltuja oletuksia. Prosessi ei kuitenkaan jää siihen vaan se, uusien

---

<sup>4</sup> Deweyn metafysiikka on myös keskeisessä osassa Deweyn uskonnonfilosofian tulkinnassa, mutta se esitellään selkeyden takia luvussa 4.2.1.

<sup>5</sup> Cochran 2010, 3.

<sup>6</sup> Alexander 2013, xvii-xviii.

asianhaarojen noustessa esiin, vaatii alati uudistumista.<sup>7</sup> Samanlainen prosessi on Deweyn mukaan käynnissä myös jokapäiväisessä elämässämme:

Hyödynnämme kokemuksia menneisyydestämme rakentaaksemme uusia ja parempia [kokemuksia] tulevaisuudessa. Kokemus itsessään sisältää siis prosessin, jolla se ohjaa itseään kohti omaa parantamistaan.<sup>8</sup>

Kokemuksen roolin korostus on Deweyn pragmatistisen (tai kuten hän itse sitä kutsui instrumentalistisen tai eksperimentalistisen) ajattelun keskiössä. Deweyn mukaan kaikkia elämäalueita tulee arvioida kriittisesti inhimillisestä kokemuksesta käsin. Tämä johti siihen, että Dewey suhtautui hyvin kriittisesti uskomuksiin, jotka viittaavat kokemuksen ulkopuolisiin seikkoihin kuten kyseenalaistamattomiin perinteisiin, auktoriteetteihin tai kokemuksesta irralliseen spekulointiin.<sup>9</sup> Deweylle tämä vaatimus kokemuksen ensisijaisuudesta koski myös filosofiaa, joka oli alati vaarassa ajautua jonkinlaisiin teknisiin ja hyödyttömiin spekulointeihin, jotka Deweyn mukaan joutaisivat ”sopivin nimilapuin varustettuina metafysiikan museoon”. Myös filosofian tuloksia on siis Deweyn mukaan voitavat arvioida ja korjata kokemusten pohjalta.<sup>10</sup>

Deweylle oikeastaan koko älyllisyys itsessään oli kokemuksellisuutta ja erityisesti tottuksellisuutta. Dewey ajatteli, että ihminen jäsentää kokemuksiaan tottumusten (*habits*) kautta. Näitä tottumuksia syntyy kun tietty teko lisää ihmisten toimintakykyä ympäristössä ja muodostaa näin vakiintuvan toimintamallin.<sup>11</sup> Äly taas liittyy siihen miten moninaiset tottumuksemme ovat. Vaikka ne ovat samalla rajoittavia ja toimintaa kangistavia, ne ovat myös toimintaohjeita. Mitä useampiin eri tilanteisiin ihmisellä on tottumuksia, sitä enemmän älyä hänellä on. Deweyn sanoin: ”Merimies on älyllisesti kotonaan merellä, metsästäjä metsässä, maalari ateljeessaan ja tiedemies laboratoriossaan.”<sup>12</sup>

Tässä yhteydessä on vielä hyvä täsmentää Deweyn käsitystä tieteestä. Samalla tavalla kuin merimiestä ohjaa tietämys kareista ja merivirroista, joita hyödyntämällä laivan arvokas lasti voidaan kuljettaa turvallisesti perille, niin tieteellistä tutkimustakin ohjaavat ihmisen kuvittelemat mahdollisuudet siitä, miten luonto voitaisiin valjastaa inhimillisten tavoitteiden

<sup>7</sup> Cochran 2010, 3-4.

<sup>8</sup> MW 12 (RP), 134. ”We use our past experiences to construct new and better ones in the future. The very fact of experience thus includes the process by which it directs itself in its own betterment.”

<sup>9</sup> Alhanen 2013, 47.

<sup>10</sup> Alhanen 2013, 48-49.

<sup>11</sup> Alhanen 2013, 86-87.

<sup>12</sup> MW 14 (HNC), 150. ”The sailor is intellectually at home on the sea, the hunter in the forest, the painter in his studio, the man of science in his laboratory.”



palvelukseen. Deweylle tiede ei ollut mitenkään irrallaan sosiaalisista olosuhteista tai tutkijan arvoista vaan ne vaikuttivat niin aiheen valintaan kuin itse tutkimukseenkin. Tieteen lähtökohta ei Deweyn mielestä ollut osoittaa mitä kokemuksen piiriin kuuluvat asiat oikeasti ovat vaan ennemmin selkiyttää näiden asioiden erilaisia piirteitä ja osoittaa erilaisia yhteyksiä niiden välillä.<sup>13</sup> Huolimatta Deweyn naturalistisista lähtökohdista ja tieteen vankasta arvostuksesta ei häntä voi millään kutsua skientistiksi. Ylipäätänsä Deweyn ajattelua voidaan katsoa leimaavan tietynlainen meliorismi, eli ajatus siitä, ettei maailma ole varsinaisesti hyvä tai paha. Samalla meliorismi, siinä muodossa kuin Dewey ja erityisesti William James sitä kuvailivat, viittaa positioon materialistisen pluralismin ja absoluuttisen monistisen idealismin välillä.<sup>14</sup> Dewey ei siis halua rajoittautua ontologiassaan pelkästään niihin asioihin, jotka ovat materialistisen luonnontieteen piirissä, mutta ei myöskään sitoutua erilaisiin metafyyisiin absoluuttisiin rakenteisiin. Tämä puolivälin kanta, jossa pyritään pitämään kiinni tietyn asteisesta ykseydestä moninaisuuden sisällä, tulee selkeästi esiin juuri Deweyn uskonnonfilosofiassa.

Samalla tavalla Dewey edusti yhteiskuntafilosofiassaan tietynlaista keskitien kantaa idealistisen kansallisvaltion tavoitteille alistuvan yksilökäsityksen ja klassisen liberalismien atomistisen yksilökäsityksen välillä.<sup>15</sup> Deweylle yksilö ja yhteisö ovat dynaamisessa, toisiinsa vaikuttavassa suhteessa.<sup>16</sup> Tämän uudenlaisen yhteisöllisyyden tärkein ihanne oli demokratia Kai Alhasen mukaan voidaan sanoa, että oikeastaan koko Deweyn tuotanto tähtää demokratian idean kirkastamiseen ja demokratian käytännön toteuttamisen kehittämiseen.<sup>17</sup> Tätä prosessia pitää Alhasen mukaan tarkastella Deweyn kokemukäsityksen valossa. Demokraattisen yhteiselämän ytimessä ovat samat kokemukselliset seikat: yksilöllisten kokemusten vapaa kommunikointi ja näiden kokemusten hyödyntäminen yksilöiden ja yhteisöjen oppimisprosesseissa. Kasvatusfilosofina Deweylle demokratian ytimessä oli yhteisistä kokemuksista oppiminen, joka on demokraattiselle elämälle päämäärä ja myös sen edistämisen keino.<sup>18</sup> Jatkuva omasta kokemuksesta oppiminen mahdollistaa demokraattisessa yhteisössä ihanteellisesti sen, että kaikki pääsevät täysimääräisesti toteuttamaan omia pyrkimyksiään.<sup>19</sup>

---

<sup>13</sup> Alhanen 2013, 172.

<sup>14</sup> James 2008, 227.

<sup>15</sup> Alhanen 2013, 205-206.

<sup>16</sup> Alhanen 2013, 207-208.

<sup>17</sup> Alhanen 2013, 229.

<sup>18</sup> Alhanen 2013, 229.

<sup>19</sup> Westbrook 2003, 196.

Tämä Deweyn filosofian punainen lanka, jossa yhdistyvät absoluuttisten vastausten etsimisen vastustaminen, tieteellisen metodin esimerkillisyys, kokemuksen asettaminen ensisijaiseksi ja tämän kokemuksen hyödyntäminen paremman yhteiselämän rakentamisessa, näkyy selkeästi myös Deweyn uskonnonfilosofiassa ja on tärkeä avain sen tulkintaan.

## **2.2. Dewey luonnollisen uskonnollisuuden traditiossa: Emersonin jalanjäljissä**

### **2.2.1. Luonnollisen uskonnon lyhyt historia**

Tämän pääluvun keskiössä on Deweyn ajatteluun huomattavasti vaikuttanut transsendentalistifilosofi Ralph Waldo Emerson (1803–1882) ja tämän vaikutus Deweyn uskonnonfilosofiaan. Tätä ennen on kuitenkin syytä käydä lyhyesti läpi länsimainen<sup>20</sup> luonnollisen uskonnon historia.

Länsimaisen luonnollisen uskonnon historian voidaan katsoa alkavan erilaisista panteismin muodoista. Jerome Stonen mukaan ensimmäiset keskeiset hahmot ”jälki-kristillisessä panteismissa” olivat italialainen filosofi ja okkultisti Giordano Bruno, (1548–1600), joka poltettiin aikanaan roviolla harhaoppisena sekä hieman myöhemmin irlantilaisfilosofi John Toland (1670–1722). Tolandin ajattelusta merkittävää tekee se, että siinä panteismiin yhdistettiin ensimmäistä kertaa ajatus tieteen kunnioittamisesta ja materialismista. Toland myös kehitti esimerkiksi liturgian panteisti-yhdistyksille.<sup>21</sup> Filosofisesti panteistisen tradition merkittävin edustaja on kuitenkin itseoikeutetusti Baruch Spinoza<sup>22</sup> (1632–1677). Spinozan mukaan maailma muodostuu vain yhdestä substanssista ja tuo substanssi on Jumala. Tämä Jumala on ei-antropomorfinen ja äärimmäisen immanentti.<sup>23</sup> Tämä Jumala on myös täydellisen vapaa. Ihminen taas on vapaa, ei siinä mielessä, etteivätkö luonnonlait rajoittaisi toimintaamme, vaan siinä mielessä, että olemme vapaita toteuttamaan luontoamme. Tämän luonnon toteuttamisen esteenä ovat kuitenkin erilaiset intohimot, mutta nekin voidaan ylittää ”Jumalan älyllisellä rakastamisella” eli luonnon paremmalla

---

<sup>20</sup>Lukuisista alkuperäiskansojen parissa esiintyvistä uskonnollisuuden muodoista voitaisiin vetää suoria yhteyksiä luonnollisesta uskonnollisuudesta käytävään keskusteluun samoin kuin esimerkiksi tietyistä buddhalaisuuden muodoista. (Stone 2008, 17 & 19) Näiden tarkastelu tämän tutkielman puitteissa ei kuitenkaan ole mahdollista.

<sup>21</sup>Stone 2008, 18.

<sup>22</sup>Spinoza vaikutti Deweyyn erityisesti tämän varhaisella kaudella ja Deweyn toinen julkaistu artikkeli olikin otsikoltaan ”The Pantheism of Spinoza”.

<sup>23</sup>Rosenthal 2013, 145.

ymmärtämisellä.<sup>24</sup> Stonen mukaan tämä *amor intellectualis Dei* tulee sangen lähelle Deweyn käsitystä imaginatiivisesta kokonaisuudesta (*imaginative sense of the whole*). Muutenkin Spinozan näkemykset esimerkiksi ei-ihmiskeskeisestä uskonnosta ja myös tämän keho-mieli monismi ovat vaikuttaneet luonnollisen uskonnon traditioon.<sup>25</sup>

Spinozan lisäksi luonnollisen uskonnon historiassa keskeisiä ovat Stonen mukaan myös romanttiset ajattelijat kuten Emerson ja William Wordsworth<sup>26</sup>, joista toisen merkitystä tarkastellaan tarkemmin seuraavissa alaluvuissa. Uskonnollinen naturalismi on kuitenkin romantiikan lisäksi velkaa myös valistukselle. Sen lisäksi, että Ranskan vallankumouksen jälkimainingeissa pyrittiin korvaamaan katolista kirkkoa ”Järjen kultilla”, pyrittiin myös filosofian sisällä luomaan uudenlaisia luonnollisuuden muotoja. Erään tähän liittyvistä keskisimmistä näkemyksistä esitti Auguste Comte (1798–1857) ja Olli-Pekka Vainion mukaan tämä näkemys ennakoikin tietyiltä osin Deweyn vastaavaa.<sup>27</sup> H.S. Jonesin mukaan Comtea voidaan pitää ateistisen ”ihmiskunnan uskonnon” kehittäjänä. Tähän ”uskontoon” liittyy keskeisesti ”kolmen vaiheen laki”, joka on Vainion mukaan, juuri se Deweynkin ajattelun taustalla vaikuttava, ajatus ihmiskunnan kehityksestä.<sup>28</sup> Nämä kolme vaihetta, jotka siis kuvaavat ihmiskunnan kehitysvaiheita, ovat teologinen, metafyyssinen ja positivistinen kausi. Kahta ensimmäistä määrittää ”päämääräsyiden” (*final causes*) etsintä: teologisessa vaiheessa asioita selitettiin erilaisten jumaluuksien toiminnalla ja metafyyssisessä vaiheessa, jota Comte piti eräänlaisen siirtymäaikana, samoja asioita selitettiin viittaamalla ”Luonnon” kaltaisiin ”personifikoituihin abstrakteihin”. Positivismi, jota Comte siis itse edusti, taas pyrkii vain kuvaamaan niitä luonnollisia lakeja, jotka määrittävät havaittavaa todellisuutta.<sup>29</sup> Deweyn näkemys uskontojen historiasta (jota kuvaillaan tarkemmin luvussa 3.2.) muistuttaa Comten kuvausta, joskin siinä korostetaan enemmän uskontojen sosiaalista puolta. Dewey suhtautui samaten lopullisten syiden etsimiseen tai varmuuteen pyrkimiseen hyvin kriittisesti. Sekä Deweyn, että Comten mukaan nimenomaan tiede on keskeisessä roolissa tästä vapautumisesta vaikka Dewey korostaakin tieteen kokeellisuutta esimerkkinä toiminnalle eikä pelkästään todellisuutta kuvaavana.<sup>30</sup> Sekä Dewey, että Comte halusivat myös nähdä uskonnon vapautettuna sen vanhasta painolastista. Comtelle tämä tarkoitti ”Ihmisyysden uskontoa” (*Religion of Humanity*). Tässä uskonnossa ihmisyyys tai ”suuri

<sup>24</sup>Rosenthal 2013, 146.

<sup>25</sup>Stone 2008, 18.

<sup>26</sup>Stone 2008, 18.

<sup>27</sup>Vainio 2013, 33. Dewey on myös varmasti lukenut Comtea ja siteeraa häntä esimerkiksi *Reconstruction in Philosophy* -teoksessa. (MW 12 (RP), 86.)

<sup>28</sup>Jones 2013, 95 & Vainio 2013, 33.

<sup>29</sup>Jones 2013, 97.

<sup>30</sup>LW 4 (QS), 21.

Todellinen Olento” (*The true Great Being*) korvaksi jumaluudet uskon kohteena. Comte muotoili uskonnolle ekkleastisen hierarkian, yhdeksän sakramenttia, liturgian ja pyhimysluettelon. Comten ajatuksen keskiössä voitaisiinkin katsoa olevan katolisen moraalien tuominen sekulaariin kontekstiin. Evoluutibiologi Thomas Henry Huxley huomauttikin, että ”Ihmisyden uskonto” on katolilaisuutta, josta on vähennetty kristinusko.<sup>31</sup>

Niin spinozalainen panteismi kuin comtelainen positivismi ovat muokanneet sitä ympäristöä, jossa Deweyn esitys naturalistisesta uskonnosta syntyi. Voitaisiin jopa sanoa, että Deweyn uskonnonfilosofiassa nämä kaksi traditiota ovat tietynlaisessa dialektisessa suhteessa: Ensin Dewey löysi uushegeliläisen panteismin, sitten vahvan naturalismin ja myöhemmin nämä yhtyivät tietynlaiseksi synteetiksi *A Common Faith*issa. Oman vivahteensa tähän prosessiin tuo myös emersonilainen vaikutus, jota käsitellään seuraavaksi.

## 2.2.2. Emersonin luonnollinen uskonto

Heikki Kovalaisen mukaan Ralph Waldo Emersonin uskonnollinen ajattelu voidaan nähdä yhtenä viimeisistä tavoista luopua transsendentin merkityksen etsinnästä ennen radikaalia nietzscheläistä irto-ottoa kristillisestä elämäntavasta. Emersonille tämä tarkoitti luopumista dogmista, mutta ei hengellisyydestä. Elämällä ei voi hänen ajattelussaan olla elämän ulkopuolista tarkoitusta, joten elämän on luotava oma merkityksensä. Kovalaisen mukaan ”Jumalan kuolema” voikin emersonilaisittain tarkoittaa ylhäältä tulevan merkityksen menetyksen sijaan aivan uudenlaista merkityksen horisonttia.<sup>32</sup> ”Jumala rakentaa sydämen temppelin kirkkojen ja uskontojen raunioille” kuten Emerson asian muotoilee.<sup>33</sup>

Emersonille Jumala siis tuo itsensä täydellisesti näkyväksi tämänpuoleisessa. Hän itse kutsuu tätä ”luonnolliseksi uskonnoksi” (*natural religion*) viitaten siis nimenomaisesti transsendentin immanentiin läsnäoloon. Kovalaisen mukaan, vaikka tämä voikin aluksi kuulostaa mystiikalta, on silti kyse ennen kaikkea pragmaattisesta ja funktionaalisesta lähestymistavasta uskontoon.<sup>34</sup> Kovalaisen mukaan Emersonin käsitys uskonnosta ei ole yhteisöllinen tai rituaalinen, mutta siitä huolimatta se on uskonnollinen, koska se ”tekee todelliseksi sellaisen olemassaolon aspektin, jota ei muutoin voisi tehdä todelliseksi”. Tämä tarkoittaa emersonilaisessa kontekstissa sitä, että uskonnollisuus tarjoaa mahdollisuuden

---

<sup>31</sup>Jones 2013, 100-101.

<sup>32</sup>Kovalainen 2010, 401.

<sup>33</sup>Emerson (CW 6 WSP): ”God builds his temple in the heart on the ruins of churches and religions”

<sup>34</sup>Kovalainen 2010, 402.

ylittää oman elämämme hallinta, ei pelkästään eettisessä, mutta myös ontologisessa mielessä.<sup>35</sup>

Tähän Emersonin ylittämisen filosofiaan liittyy vahvasti myös ”Ylisielun” tai ”Yhden” käsite, joka nojaa melko paljon uusplatonistiseen ajatteluun. Russell Goodmanin mukaan vaikka Emerson kuvaa ”uskonnollista tunnetta” subjektiivisesti ”Jumalallisen mielen virraksi mieleemme” on Jumalallinen mieli kuitenkin Yksi eikä siinä ole jakolinjoja tai eri alueita.<sup>36</sup> Emerson kirjoittaaakin *The Over-Soul* esseessään:

Me elämme toisiaan seuraavissa tiloissa, jakautuneina, osissa, osasissa. Samalla on ihmisessä kaikkeuden sielu; viisas hiljaisuus, universaalinen kauneus, johon jokainen osa ja osanen on tasa-arvoisessa suhteessa, ikuinen YKSI.<sup>37</sup>

Goodmanin mukaan onkin mielenkiintoista, että Emersonin ajattelussa ei ole näkyvissä kristinuskolle tyypillistä eroa Jumalan ja luomakunnan välillä vaan monet partikulaarit imeytyvät Yhteen.<sup>38</sup> William A. Clebsch huomauttaa kuitenkin, että vaikka Emerson kirjoitti Jumalasta, joka asuu jokaisessa, hän ei kuitenkaan ollut panteisti. Sen sijaan Emersonia voisi luonnehtia jonkinlaiseksi panenteistiksi, kirjoittihan hän, että universaali sielu ei kuulu kenellekkään vaan me kaikki kuulumme hänelle. Jumala ja ihminen voivat siis kohdata kaikenlaisissa tilanteissa, mutta Emerson ei kuitenkaan yhdistänyt taivaallista ja maallista ulottuvuutta toisiinsa.<sup>39</sup> Kovalaisen mukaan kyse on eniten kveekareilta lainatusta ajatuksesta sisäisestä Jumalasta omantunnon lamppuna pimeässä.<sup>40</sup>

Tämän jumalallisuuden virtaa voidaan Kovalaisen mukaan parhaiten kuvata ”moraalisen sentimentin” (*moral sentiment*) käsitteellä, jota Emerson käyttää pääasiassa puhuessaan inhimillisestä kyvystä nähdä ja ratkaista eettisiä tilanteita elämässämme. Kovalaisen mukaan Emerson puhui moraalisesta sentimentistä kahdessa merkityksessä: eettisesti ja ontologisesti. Eettinen tapa viittaa tässä käytännössä tekemiimme valintoihin (eli miten taivumme moraaliseen totuuteen) ja ontologinen taas viittaa johonkin ihmisen ulkopuoliseen moraaliseen lainalaisuuteen (*lawfulness*), joka maailmassa vallitsee.

<sup>35</sup>Kovalainen 2010, 381–382.

<sup>36</sup>Goodman 2013, 124.

<sup>37</sup>Emerson (CW 2 OS) “*We live in succession, in division, in parts, in particles. Meantime within man is the soul of the whole; the wise silence; the universal beauty, to which every part and particle is equally related; the eternal ONE.*”

<sup>38</sup>Goodman 2013, 124.

<sup>39</sup>Clebsch 1973, 75.

<sup>40</sup>Kovalainen 2010, 405.

Puhdas sympathy universaalien päämäärien kanssa on ääretön voima, eikä sitä voida lahjoa tai pakolla taivuttaa. Jokainen jolla on kokemus moraalista sentimentistä voi vain valita uskovansa sen lopputtomaan voimaan. Jokainen siitä sydäimestä lähtevä pulssi on lupaus Kaikkein Korkeimmalta.<sup>41</sup>

Ja niin ajattelen, että elämän viimeinen opetus, kuorolaulu joka nousee kaikista osista ja kaikista enkeleistä, on vapaaehtoinen tottelevaisuus, välttämätön vapaus. Ihminen on tehty samoista atomeista kuin maailma, hän jakaa sen vaikutelmat, oletukset ja kohtalon. Kun hänen mielensä valaistetaan, kun hänen sydämensä on hyvä, hän heittäytyy ilolla ylevän järjestyksen vietäväksi, ja tekee tiedolla sen mitä kivet tekevät rakenteella.<sup>42</sup>

Näissä kohdissa Emerson viittaa kaiken takana olevaan Lakiin, jonka vietäväksi heittäytyminen on paradoksaalisesti vapaaehtoista tottelevaisuutta ja välttämätöntä vapautta. Se on kirjoitettu maailman rakenteeseen, joka paljastuessaan ”pakottaa” noudattamaan itseään.<sup>43</sup> Goodmanin mukaan tämä Laki samaistuu pitkälti moniin muihin Emersonin käyttämiin termeihin kuten ”Ylisieluun”, ”Yhteen” ja ”Ykseyteen”.<sup>44</sup> Mielenkiintoista Emersonin ajattelussa on nimenomaan se fakta, että tämä ”Laki” tulee esiin nimenomaan subjektille: ”Makaamme valtavan älyn syleilyssä, joka tekee meistä sen totuuden vastaanottajia ja sen toimien toimielimiä”<sup>45</sup>. Tämä kuitenkin edellyttää Emersonin mukaan uskonnollisuutta: ”Jos emme tapaa jumalia, se johtuu siitä ettei meissä asu yhtäkään”<sup>46</sup> Emersonin mukaan emme voi vain odottaa, että saisimme mystisen kokemuksen, vaan meidän tulee tehdä jotain saadaksemme kosketuksen transsendentista.<sup>47</sup>

---

<sup>41</sup>Emerson (CW 6 F). ”The pure sympathy with universal ends is an infinite force, and cannot be bribed or bent. Whoever has had experience of the moral sentiment cannot choose but believe in unlimited power. Each pulse from that heart is an oath from the Most High.”

<sup>42</sup>Emerson (CW 6 – WSP). ”And so I think that the last lesson of life, the choral song which rises from all elements and all angels, is, a voluntary obedience, a necessitated freedom. Man is made of the same atoms as the world is, he shares the same impressions, predispositions, and destiny. When his mind is illuminated, when his heart is kind, he throws himself joyfully into the sublime order, and does, with knowledge, what stones do by structure.”

<sup>43</sup>Kovalainen 2010, 406.

<sup>44</sup>Goodman 2013, 125.

<sup>45</sup>Emerson (CW 2 SR) ”We lie in the lap of immense intelligence, which makes us the receivers of its truth and organs of its activities.”

<sup>46</sup>Emerson (CW 6 WSP) ”If we meet no gods, it is because we harbor none”

<sup>47</sup>Kovalainen 2010, 413.

### 2.2.3. Emersonin vaikutus Deweyn ajatteluun

Emersonin ajattelussa, niin uskonnollisessa kuin vähemmän uskonnollisessakin on selkeästi nähtävissä ainakin tiettyjä proto-pragmatistisia näkemyksiä.<sup>48</sup> On myös selvää, että Dewey arvosti Emersonin ajattelua hyvin paljon. Hän on esimerkiksi kutsunut Emersonia ”ainoaksi Uuden maailman kansalaiseksi, jonka voi nimen voi lausua samassa yhteydessä Platonin kanssa” sekä ”Demokratian Filosofiksi”<sup>49</sup> Sen lisäksi, että kongregationaalitaustaisella Deweyllä ja unitaaritaustaisella Emersonilla oli samankaltaiset elämänpolut suhteesta kristinuskoon, on heidän uskonnollisessa ajattelussaan monia samoja teemoja kuten anti-dogmatismi, subjektiivisuus, ykseys ja luonto. Tässä kappaleessa pyrin nostamaan esiin joitakin näistä samankaltaisuuksista.

Kirjeessään humanisti-unitaari Max Ottolle Dewey kirjoittaa tärkeimmän uskontoa käsittelevän teoksensa, *A Common Faith*in agendasta seuraavasti: ”Kirjani on kirjoitettu niille ihmisille, jotka tuntevat, että heissä on, jollain tarkasti määrittelemättömällä tavalla, uskonnollinen ydin, mutta kuitenkin hylkivät uskontoa ja ovat hämmennyksissä.”<sup>50</sup> Dewey siis kommentoi kirjassaan ”uskonnon kriisiä”, jossa Uskonnot (isolla U:lla) eivät voi enää puhua absoluuttisella varmuudella omista uskonnollisista totuuksistaan. Analyysin lisäksi Deweyllä on kirjassaan myös normatiivisempi agenda: Hänen mukaansa uskonnollinen kokemus ei vaadi erityistä tottelevaisuutta instituutioille tai tiettyjen dogmien sokeaa hyväksyntää. Rodgersin mukaan tämä tarkoittaa implisiittisesti myös sitä, että uskonnolliseen kokemukseen liittyvien oppirakennelmien ei tarvitse olla pysyviä jossakin metafysisessä mielessä.<sup>51</sup> Jo tästä voimme huomata vahvan samankaltaisuuden Emersonin, joka esimerkiksi ei suostunut jakamaan ehtoollista pappina toimiessaan sillä koki, että se ei kosketanut modernia ihmistä. Molempien mielestä tämä luopuminen vanhasta dogmatismista antaa mahdollisuuden uudenlaiseen uskontoon. Emersonin mukaan ehtoollisopista tuli luopua, koska se ei enää palvellut nykyihmistä ja Deweyn mukaan uskonnollisuus, ihmiselämän tärkeänä osana, kärsi huomattavasti sidoksistaan vanhentuneisiin ajatuksiin ja käytäntöihin.<sup>52</sup>

Tämä uusi aikakausi, jossa uskonnoilla ei ole enää kontrollia absoluuttisesta totuudesta antaakin Deweyn mukaan mahdollisuuden sellaisille ideaaleille, jotka ovat jatkuvassa suhteessa todellisuuden kanssa, eivätkä kuten dogmaattisessa lähestymistavassa,

<sup>48</sup>Kovalainen 2010, 425.

<sup>49</sup>MW 3 (EPD), 191–192.

<sup>50</sup>Rodgers 2009, 110. ”My book was written the people who feel inarticulately that they have the essence of the religious with them and yet are repelled by the religions and are confused.”

<sup>51</sup>Rodgers 2009, 111.

<sup>52</sup>Campbell 1996, 270.

maailmalle ulkoisia.<sup>53</sup> Samoin Emerson kirjoitti Jumalan rakentavan sydämen temppelinsä nimenomaan kirkkojen ja uskontojen raunioille. Tämä on selvästi viittaus Emersonin edistämään syvempään ja aidoimpaan uskonnollisuuteen jollaista hän kuvaa useissa aikaisemmin lainatuissa katkelmissa. Myös Dewey vihjaili ”täyteläisemmän ja syvemmän uskonnon” olemassaololla, johon uskonnollinen naturalismi voisi johtaa jo vuoden 1908 tekstissään ”Religion and Our Schools”. Hän viittaa tähän myös *A Common Faith*issa kirjoittaen ”uskonnollisuuden tulevasta kolmannesta tasosta”, jossa ymmärrämme uskontojen ideaalien olevan idealisoituja niistä asioista, jotka ovat luontaisia ”luonnolliselle kumppanuudelle” (*natural association*).<sup>54</sup> Tämä ei kuitenkaan ole Deweyn mukaan mitenkään varma taso, mutta hypoteesi jota pitäisi testata.

Rodgersin mukaan on kuitenkin nähtävissä, että Dewey uskoo oman aikansa olevan hyvin otollinen tällaiselle tasoloikalle. Tämän takia *A Common Faith* tulee lukea nimenomaan esityksenä uudenlaisesta elämästä, jonka keskiössä on tämä ”luonnollinen kumppanuus”.<sup>55</sup> Tämä kumppanuus, josta Dewey kirjoittaa on mahdollista vain paremman, paikallisen, kommunikaation keinoin. Hän päättääkin kirjansa *Public and its Problems* seuraavasti:

”Makaamme, kuten Emerson sanoi, valtavan älyn syleilyssä. Mutta se äly on horroksessa ja sen yhteydenpito häiriintynyt, epäselvää ja heikkoa kunnes sillä on välittäjänään paikallisyhteisö.”<sup>56</sup>

Tämä käsitys liittyy, James Campbellin mukaan, yhteen sen kanssa, että Deweyn mukaan uskonnollisuuden ydin on sen kyvyssä toimia ”yhdistävänä siteenä”, rakentaa ”ryhmistä yhteisöjä” ja ”sijainnista (*location*) paikan (*place*)”<sup>57</sup>

Deweyn mukaan tämä uskonnollinen elämäalue voitaisiin kuitenkin saada takaisin:

Jos uskonnollisuuden naturalistiset perustat ja merkitykset käsitettäisiin, elämän uskonnollinen elementti tulisi näkyviin uskonnon kriisin kouristusten alta. Uskonnon luonnollisen paikan ymmärrettäisiin silloin olevan kaikissa niissä

---

<sup>53</sup>Rodgers 2009, 110.

<sup>54</sup>Rodgers 2009, 111 & LW 9 (CF), 49. Tätä mainittua kolmatta tasoa edeltävät ensimmäinen taso, jossa ihmisten väliset suhteet ovat niin vahvasti pahuuden korruptoimia, että tarvitaan ulkoista ja yliluonnollista pelastusta ja toinen taso, jossa ihmisten välisten suhteiden merkityksellisyys nähdään uskonnollisten arvojen kaltaisena ja niihin liittyvänä. Toinen taso on Deweyn mukaan saavutettu liberaaliteologiassa.

<sup>55</sup>Rodgers 2009, 111.

<sup>56</sup>LW 2 (PP) 373. ”We lie, as Emerson said, in the lap of an immense intelligence. But that intelligence is dormant and its communications are broken, inarticulate and faint until it possesses the local community as its medium.”

<sup>57</sup>Campbell 1996, 270.



ihmiselämän aspekteissa, jotka koskevat mahdollisuuksien arviointia, jota vielä toteutumattomien mahdollisuuksien tunteet ravistelevat sekä kaikkia toimia näiden mahdollisuuksien toteuttamiseksi. Kaikki mikä on inhimillisessä kokemuksessa merkittävää, jää näiden raamien sisään.”<sup>58</sup>

Campbellin mukaan Deweyn mallina tälle julistukselle oli selvästi Emerson. Dewey itsekin asettaa Emersonin korkeaan asemaan tämän syntymän 100-vuotisjuhlassa pitämässään puheessa vuodelta 1903:

Uskontunnustusten ja oppijärjestelmien, perinnäistapojen ja instituutioiden vastaisesti Emerson vaatii sen palauttamista tavalliselle ihmiselle, joka uskonnon, filosofian, taiteen ja moraalin nimissä kavallettiin yhteisestä varastosta ja omittiin lahkolaiseen ja luokkakohlaiseen käyttöön.<sup>59</sup>

”Se” josta Dewey kirjoittaa on ”yhteisöllisyyden henki”. Vaikka, kuten lainauksesta käy ilmi, uskonto ei ole ainoa asia, joka on kontribuoinut tämän asian menetykseen, on kadotettu mahdollisuus rakentaa tätä yhteisöllisyyttä vakava puute ajassamme.<sup>60</sup>

Samaudessa puheessaan Emersonista Dewey nostaa esiin myös Emersonin ”spirituaalisen demokratian” kaipuun. Tätä ilmaisua selittäessään Rodgers nostaa esiin kuuluisan ”läpikuultava silmämuna”<sup>61</sup> -katkelman, jossa ”Universaalin Olennon” (joka ei Rodgersin mukaan tässä ole samaistettavissa kristilliseen Jumalaan) läpivirtaus saa ”ilkeän egotismin katomaan”. Tällainen egotismin katoaminen yhteyden kokemuksessa on vähintään melko lähellä solidaarisuuden syntymistä uskonnollisessa kokemuksessa.<sup>62</sup> Dewey kirjoittaa ”luonnollisesta hurskaudesta”, että sen täytyy nojata sellaiselle kuvalle luonnosta, jossa me olemme sen osa, mutta kuitenkin muistamme että me olemme osa jota ”leimaa äly ja merkitys”. Deweyn mukaan epäuskonnollinen asenne, on sellainen, joka näkee ihmisen saavutukset täysin erillään luonnosta.<sup>63</sup> Näyttääkin siltä, että Dewey näkee tällaisen ajattelun vieraantuneeksi omasta inhimillisyydestään. Ihminen on olentona jatkuvassa vuorovaikutuksessa ympäristöönsä ja Emersonin toteamuksen mukaan ”kantaa uskomuksia

<sup>58</sup>LW 9 (CF), 39–40. ”Were the naturalistic foundations and bearings of religion grasped, the religious element in life would emerge from the throes of the crisis in religion. Religion would then be found to have its natural place in every aspect of human experience that is concerned with estimate of possibilities, with emotional stir by possibilities as yet unrealized, and with all action in behalf of their realization. All that is significant in human experience fall within this frame.”

<sup>59</sup>MW 3 (EPD) 191. ”Against creed and system, convention and institution, Emerson stands for restoring to the common man that which in the name of religion, of philosophy, of art and of morality, has been embezzled from the common store and appropriated to sectarian and class use.”

<sup>60</sup>Campbell 1996, 271.

<sup>61</sup>Emerson (CW 1 NAT). Mainittu katkelma kuuluu seuraavasti: ”Standing on the bare ground, — my head bathed by the blithe air, and uplifted into infinite space, — all mean egotism vanishes. I become a transparent eye-ball; I am nothing; I see all; the currents of the Universal Being circulate through me; I am part or particle of God.”

<sup>62</sup>Rodgers 2009, 117–118.

<sup>63</sup>LW 9 (CF), 19.

niin kuin puu omenoita”. Ihmisyys määrää sen, että meillä on ”äly ja merkitys” ja ympäristö taas näiden laadun, aivan kuten omenat kasvavat puun ominaisuuksien takia, mutta ympäristö määrittää minkälaisia niistä lopulta kasvaa.

Campbell näkee koko Deweyn yhteiskunnallisen filosofian tietyllä tapaa uskonnollisena, koska tämä pyrkii edistämään ”jaetun elämän ja kokemuksen ihmettä”<sup>64</sup>. Melvin Rodgers taas korostaa, että Deweyn uskonnollisen naturalismin keskiössä nimenomaan tämä yhteisöllisyyden demokraattinen eetos.<sup>65</sup> Vaikka he katsovatkin asiaa eri näkökulmista, Campbell yhteiskuntafilosofiaa uskonnollisuuden kautta ja Rodgers uskonnollisuutta yhteiskuntafilosofian kautta, ovat he yhtä mieltä, että näiden yhdistämisessä nimenomaan Ralph Waldo Emerson on Deweyn tärkein yksittäinen vaikuttaja. Pelkän samankaltaisuuden lisäksi on myös osoitettavissa selvä vaikutussuhde. Kuten olemme saaneet huomata, Dewey arvosti Emersonia suuresti ja Emerson on myös tutkijoiden mukaan tärkein yksittäinen vaikuttaja Deweyn uskonnollis-yhteiskunnallisen ajattelun taustalla. Tämän yhteyden huomaaminen on tärkeää, sillä emersonilaisen taustavireen näkeminen Deweyn ajattelun taustalla auttaa huomauttavasti sen kysymyksen arvioinnissa onko Deweyn käsitys uskonnosta todella uskonnollinen.

## **2.3. Deweyn uskonnollisen ajattelun kehityslinjoja ennen *A Common Faith***

### **2.3.1. Uskonto Deweyn varhaisella kaudella**

Deweyn varhaisemmat käsitykset uskonnosta voidaan Steven Rockefellerin mukaan jakaa neljään vaiheeseen.<sup>66</sup> Ensimmäinen vaihe liittyy Deweyn lapsuuteen Vermontin kongregationalistiseurakunnan ja hänen äitinsä evankelisen pietismin vaikutuspiirissä. Deweyn äiti noudatti hyvin tiukkaa tulkintaa kristinuskosta ja kysyi Deweyltä ja tämän veljiltä usein ”Oliko näillä kaikki kunnossa Jeesuksen kanssa?”<sup>67</sup> Deweyn ja tämän äidin suhde ei ollut koskaan kovin hyvä ja aiheutti Deweylle aikuisena emotionaalisia ongelmia. Tätä voidaankin pitää yhtenä syynä Deweyn rajuun dogmaattisuuden ja itsetutkiskeluun perustuvan moraalisuuden vastaisuuteen.<sup>68</sup> Voidaan myös katsoa, että Deweyn ajattelun keskiössä oleva ”yhteys” on teemana lähtöisin tältä kaudelta. Hengen ja lihan dualismi sekä

---

<sup>64</sup>Campbell 1996, 268.

<sup>65</sup>Rodgers 2009, 109.

<sup>66</sup>Rockefeller 1991, 19.

<sup>67</sup>Rockefeller 1991, 37.

<sup>68</sup>Rockefeller 1991, 38

Kristuksen täydellisyys olivat doktriineja, jotka olivat Deweyn alkufilosofian keskiössä, kun hän pyrki jollain tavalla rationalisoimaan Kristuksen täydellisyyden ja Jumalan valtakunnan ideaaleja elämässä.<sup>69</sup>

Toinen vaihe liittyy pitkälti Deweyn omiin opintovuosiin yliopistossa, jolloin hän oli vahvasti Vermontin transsendentalistisen koulukunnan vaikutuspiirissä.<sup>70</sup>

Transsendentalistinen liike oli syntynyt 1830-luvulla Vermontin yliopiston presidentin James Marshin vaikutuksesta. Tässä ajattelussa yhdistyivät Uuden Englannin teologinen traditio, jonka keskeisin ajattelija oli kongregationalistiteologi Jonathan Edwardsin, sekä Kantin ja Samuel Taylor Coleridgen ajattelu. Samaan traditioon kuuluvan Ralph Waldo Emersonin vaikutusta Deweyn ajatteluun tarkasteltiin jo tutkielmassa aiemmin. Tässä toisessa vaiheessa Dewey oli myös hyvin vaikuttunut William Wordsworthin runoudesta, josta myös termi ”*common faith*” on peräisin. Rockefellerin mukaan tämä vaihe jätti Deweyn ajatteluun jälkensä uskonnollisuuden arvostamisena, joka jatkui myös Deweyn kristillisen kauden jälkeen.<sup>71</sup> Yliopisto-opiskelijana Dewey ei kyseenalaistanut ”ihanteen” samaistamista Jumalaan ja tämän takia hänen nuoruutensa pyrkimys ykseyteen oli luonteeltaan uskonnollinen.<sup>72</sup> Nuoren Deweyn ykseys-käsityksen vaikutti myös evoluutiobiologi Thomas Huxleyn *Lessons in Elementary Physiology* -teos, jossa esitetty kuvaus organismin orgaanisesta ykseydestä eli evoluution muokkaamasta kehosta oli Rockefellerin mukaan Deweylle ”metafora tai symboli kaikesta mitä jakautunut sielu kaipasi”.<sup>73</sup>

Kolmas merkittävä vaihe sijoittuu Deweyn jatko-opintovuosiin Johns Hopkins yliopistolla 1882–1884. Yliopiston filosofian laitoksen kolme professoria Charles Sanders Peirce, George Sylvester Morris ja G. Stanley Hall olivat kaikki hyvin merkittäviä vaikuttajia Deweyn kehittyvälle ajattelulle. Tosin on mainittava, että pragmatismen isänä pidettyä Peircea Dewey ei osannut arvostaa kuin vasta myöhemmin rakentaessaan omaa teoriaansa logiikasta Peircen ajatusten pohjalle.<sup>74</sup> Morrisin uushegeliläisyyden ja Hallin psykologian vaikutukset nuoreen Deweyn olivat kuitenkin välittömiä ja näillä oli myös selvä vaikutus hänen myöhempään ajatteluunsa.

Deweyn mukaan Morrisiin esittelemä hegeliläinen ajattelu oli vastaus hänen syvään, emotionaaliseen ykseyden kaipuuseensa.<sup>75</sup> Eräs Morrisin ajattelun keskeisimmistä ajatuksista,

---

<sup>69</sup>Rockefeller 1991, 39.

<sup>70</sup>Rockefeller 1991, 19–20.

<sup>71</sup>Rockefeller 1991, 11 & 20.

<sup>72</sup>Rockefeller 1991, 46.

<sup>73</sup>Rockefeller 1991, 48–49.

<sup>74</sup>Rockefeller 1991, 76–77.

<sup>75</sup>LW 5 (FAtE), 154.

joka vaikutti varmasti myös Deweyn ajatteluun, oli jako mekaanisiin ja orgaanisiin suhteisiin. Mekaanisilla suhteilla hän viittasi sellaisiin asioihin, jotka olivat toisiinsa löysässä suhteessa kuten koneistossa tai kausaalisuhteessa, niin että niitä piti yhdessä ulkoinen mekaaninen voima. Orgaanisessa suhteessa olevat asiat taas muodostavat kokonaisuuden, jossa jokaista osasta ohjaa yhteinen toiminnan periaate, jolloin niistä muodostuu asioiden yhteisö, joka jakaa ”yhteisen elämäntavan”.<sup>76</sup> Morrisin jaon ymmärtäminen voi auttaa myös *A Common Faith*issa esitetyn ”ihanteellisten päämäärien ykseyden” melko kompleksisen ajatusrakenteen ymmärtämisessä. Myös Morrisin käsitys etiikasta jäi elämään Deweyn filosofiassa. Morrisin mukaan inhimillisen luonnon ydin on tietoisesta älystä ja vapaasta tahdosta muodostuva henki. Tämä henki tulee itsekseen ainoastaan itsensä kautta: ihminen käsittää jumalallisen itsensä vain ainoastaan tietoisesta, itseään määrittävän ja merkityksellisen toiminnan kautta. Tämä käsitys itsensä tekevästä hengestä liittyy myös uushegeliläiseen käsitykseen Jumalan ja ihmisen suhteesta: ihmisen tietoisuuden kehitys on osallistumista absoluuttiseen ja universaaliin Mieleen sekä sen toisintamisesta. Tämä Mieli samaistuu Morriksen ajattelussa Jumalaan, joka on ”universaali ja absoluuttinen itse” ja joka muodostaa orgaanisen yhteyden subjektin ja objektin, hengen ja aineen, ihanteen ja todellisuuden sekä universaalin ja partikulaarin välille.<sup>77</sup> Verrattuna transsendentalisteihin Morris oli eksplisiittisemmin kristitty. Hänen mukaansa Jeesuksen elämä ja kuolema, sanat ja teot ovat se asia, joka herättää ihmiset tähän yhteyden pyrkimykseen Jumalan kanssa.<sup>78</sup> Tämä yhteys ei kuitenkaan ole Morriksen mielestä löydettävissä asketismista tai hiljaisesta reflektiosta vaan ainoastaan maailman tekemisessä paremmaksi paikaksi tai, kristillisellä kielellä, Jumalan valtakunnan rakentamisesta.<sup>79</sup> Samankaltainen henkisyysliittäminen paremman maailman rakentamiseen säilyy Deweyn ajattelussa *A Common Faith*iin asti, mutta aikanaan Johns Hopkinsissa Dewey vakuuttui Morrisin ajattelussa kokonaisuudessaan.

Mielenkiintoisen vastaparin Morrisin vaikutukselle muodosti kuitenkin psykologi ja pedagogian uranuurtaja G. Stanley Hall. Hallin mukaan Hegelin vaarana oli, että nuoret miehet ”antautuisivat ihanteille” ja vieraantuisivat täysin todellisuudesta.<sup>80</sup> Hallin kokeellisuuden korostus tarttui ilmeisimmin myös nuoreen Deweyn, joka jo vuonna 1884 kirjoittamassaan tekstissä varoittaa liiasta yksinkertaistamisesta ja yhteyksien näkemisestä siellä missä niitä ei oikeasti ole.<sup>81</sup> Hallin vaikutus ulottui myös uskonnon alueelle. Hallin oma

---

<sup>76</sup>Rockefeller 1991, 80.

<sup>77</sup>Rockefeller 1991, 82–84.

<sup>78</sup>Rockefeller 1991, 86.

<sup>79</sup>Rockefeller 1991, 84.

<sup>80</sup>Rockefeller 1991, 90.

<sup>81</sup>EW 1 (NP), 49. Rockefeller 1991, 91.

pyrkimys, uskostaan luopuneena kongregationalistina, oli yhdistää luonnontieteet ja uskonnollinen kokemus: Hall ajatteli, että inhimilliseen luontoon kuuluu tietynlaisia uskonnollisia ”vaistoja” tai ”sentimenttejä”, jotka liittyivät kunnioitukseen, riippuvuuteen, ihailuun sekä järjestyksen ja merkityksen haluamiseen. Hänen mukaansa amerikkalainen uskonnollisuus oli tieteellisellä ajalla raamatullisessa fundamentalismissaan lapsekasta. Hän halusikin pelastaa ”korkeammat myyttis-poeettiset voimat”, joita riitit ja uskontunnustukset kantoivat moraalisten ja yhteisöllisten arvojen muodossa.<sup>82</sup> Tämä on samankaltainen positio, johon Dewey myöhemmässä filosofiassaan asettuu. Dewey kirjoittaakin vuonna 1930<sup>83</sup>:

Minulla on tarpeeksi uskoa ihmisten uskonnollisten taipumuksiin uskoakseni, että ne tulevat sopeutumaan mihin vain vaadittuun älylliseen muutokseen ja että on turhaa (ja todennäköisesti myös epärehellistä) ennustaa ennenaikaisesti millaisia muotoja uskonnollisuus ottaa nykyisen suuren älyllisen muutoksen lopullisen lopputuloksena.<sup>84</sup>

Dewey on kuitenkin vielä Johns Hopkinsista vakuuttunut uushegeliläisyyden ja kristinuskon älyllisistä voimista. Ensimmäisen työpaikansa hän sai Michiganin yliopistosta, johon Morris oli siirtynyt hävittyään kisan Johns Hopkinsin filosofian keskeisimmästä professuurista Hallille. Dewey työskenteli luennoitsijana, otti aktiivisesti osaa opiskelijoiden kristilliseen toimintaan ja tapasi myös tulevan ensimmäisen vaimonsa Alice Chipmanin noina vuosina. Myöhemmin vuonna 1889, Morrisin kuoltua, Dewey nousi hänen tilalleen filosofian osaston johtoon. Näin vuosina häntä alkoivat enenevissä määrin kiinnostaa erilaiset sosiaaliset ja taloudelliset asiat.<sup>85</sup> Deweyn voidaan katsoa kuuluneen niin kutsuttuun *Social Gospel* -liikkeeseen, joka korosti Jumalan valtakunnan rakentamista maan päälle käytännön toiminnan keinoin. Rockefellerin mukaan Deweyn näkemys oli tämän uushegeliläisen ajatuskehyksen takia jopa radikaalimpi kuin liikkeessä keskimäärin. Hegeliläisenä idealistina, hän katsoi, että henkisen ja materiaalisen välillä ei ollut eroa, henkinen potentiaali on materiassa odottaen aktualisoitumistaan. Näin ollen tekniikan, talouden ja demokraattisen yhteisön kehitys ovat niitä asioita, jossa Jumalan valtakunta realisoituu maan päälle.<sup>86</sup>

---

<sup>82</sup>Rockefeller 1991, 91.

<sup>83</sup>Rockefeller 1991, 92–93. Rockefeller tosin huomauttaa, että Jane Deweyn mukaan tässä positiossa on enemmänkin Deweyn vaimo Alice Chipman Deweyn vaikutusta, mutta Hall oli joka tapauksessa esittänyt Deweylle näkemyksensä jo 1880-luvulla.

<sup>84</sup>LW 5 (FatE), 154. ”I have enough faith in the depth of the religious tendencies of men to believe that they will adapt themselves to any required intellectual change, and that it is futile (and likely to be dishonest) to forecast prematurely just what forms the religious interest will take as a final consequence of the great intellectual transformation that is going on”

<sup>85</sup>Rockefeller 1991, 20.

<sup>86</sup>Rockefeller 1991, 167.

Rockefellerin mukaan Dewey oli jo tässä vaiheessa siirtynyt ajattelussaan tietynlaiseen uushegeliläiseen panteismiin, jossa kristinusko on tietynlaista ”maailman hyväksyvää” (*world-affirming*) eettistä mystisismiä.<sup>87</sup>

Keskeinen käännekohta Deweyn ajattelussa tapahtui vuosina 1891–93 kun hän tutustui William Jamesin *Principles of Psychology* -teokseen. Erityisesti Deweyn vaikutti kirjassa esitetty darwinilainen näkemys psyykkeestä, jonka mukaan ihmismieli on kehittynyt kun ihmiset ovat kamppailleet saavuttaakseen soveliaan sopeutumisen ympäristöönsä.<sup>88</sup> Dewey lopetti vuonna 1892 Jumalasta kirjoittamisen täydellisenä persoonana viitaten vain siitä lähin vain absoluuttiseen totuuteen ja orgaaniseen ykseyteen, mutta tämäkin loppui vuoteen 1894 mennessä. Dewey hylkäsi siis järjestyksessä kaikki asiat, joiden katsoi olevan ristiriidassa modernin rationaalisuuden ja uskon uskottavuuden kannalta. Dewey siirtyi siis uushegeliläisestä panteismistaan naturalistiseen humanismiin. Rockefeller vertaa tätä katsantokantaa Ludwig Feuerbachin (1804–1872) esittämään kantaan *Essence of Christianity* teoksessa, jossa Feuerbach esittää kristinuskon todellisen ytimen olevan ateismissä ja humanismissä. Samoin kuin Feuerbach ja tämän ajattelusta vakuuttunut G. Stanley Hall Dewey näki kristinuskon etiikan edelleen keskeisenä vaikka hylkäsin uskonsa Jumalaan.<sup>89</sup>

### 2.3.2. Uskonto ja koulumme: Ensiaskeleet luonnolliseen hurskauteen

Luovuttuaan filosofiassaan hegeliläisestä kristillisyydestä uskonnon aihe ei ollut kovin keskeinen Deweyn ajattelussaan ennen 1930-lukua. Thomas Alexanderin mukaan Deweyn kiinnostus uskontoon, yhdessä idealismin kanssa, hiipui tämän ollessa professorina Chicagon yliopistolla 1894–1904.<sup>90</sup> Dewey kirjoitti kuitenkin vuonna 1908 uskontoa eksplisiittisesti käsittelevän esseen ”Religion and Our Schools”, joka monella tapaa enteilee *A Common Faithin* ajattelua. Lähestymistavaltaan essee on Deweylle tyypillisemmin kasvatustieteellinen. Tässä kappaleessa käyn lyhyesti läpi esseen sisällön ja sen esittelemän luonnollisen hurskauden (*natural piety*) käsitteen.

”Miksi, sitten, meidän pitäisi enää kärsiä uskonnon puutteesta?” Dewey kysyy esseensä alussa.<sup>91</sup> Deweyn mukaan elämme ajassa, jossa antropologian, psykologian ja uskontotieteen keinoin voimme todeta uskonnon olevan universaali inhimillinen ilmiö, mutta

<sup>87</sup>Rockefeller 1991, 166.

<sup>88</sup>Rockefeller 1991, 198–199.

<sup>89</sup>Rockefeller 1991, 215–217.

<sup>90</sup>Alexander 2013, xiv.

<sup>91</sup>MW 4 (RS), 167. ”Why, then, should we longer suffer from deficiency of religion?”

myös ajassa, jossa nämä vanhat uskonnot eivät ole enää älyllisesti uskottavia. Olemme Deweyn mukaan kehittyneet merkittävästi niin materiaalisella kuin älylliselläkin puolella, mutta henkinen puoli odottaa vielä sitä kehitystä, jonka se ansaitsee.<sup>92</sup> Tämä on Deweyn mukaan tehtävä kouluille ja koulutukselle, jonka ”vastuu tulee olemaan vaarassa olevan uskonnollisen perintömme palauttaminen”<sup>93</sup>

Maailman eläessä ”ennen näkemättömän älyllisen uudelleen asennoitumisen aikaa”, täytyy koulujen suhtautua uskonnon opetukseen *laissez-faire* asenteella. Deweyn mukaan ei ole mitään hyötyä takertua nykyisin epäuskottaviin dogmaattisiin rakennelmiin, niiden opettamisesta on enemmän haittaa kun hyötyä.<sup>94</sup> Ennen kuin voimme Deweyn mukaan todella opettaa uskontoa on tehtävä paljon töitä:

Kantaen aikamme tappioita ja epäkäytännöllisyyksiä niin hyvin kuin vain voimme, on ihmisen osa työskennellä sinnikkäästi ja kärsivällisestä selkeyttääkseen ja kehittääkseen positiivisen elämän uskon, joka on implisiittisesti läsnä demokratiassa ja tieteessä, ja työskennellä muuttaaksemme kaikki koulutuksen käytännölliset laitteistot, kunnes ne ovat harmoniassa näiden ideoiden kanssa.<sup>95</sup>

Esseessään Dewey vertaa uskonnon opettamista hyveiden opettamiseen. Deweyn mukaan, samoin kuin hyveitä ei voi opettaa vain abstraktisti, on meidän opetettava uskontoa jonakin tiettyä uskontona, mikä tarkoittaa sitä, että opetamme jonkun uskonnon käytäntöä.<sup>96</sup> Dewey ei nähnyt, että hänen aikansa olisi valmis uskonnonopettamiseen uskontohistoriallisesta näkökulmasta. Meidän pitäisi siis valita joku tietty uskonto, mitä Dewey ei pidä hyvänä vaihtoehtona. Deweyn mukaan on jollain tavalla perverssiä puhua tietyn uskonnon opetuksesta samalla tavalla kuin mistä tahansa puolueettoman ja yleisyyden hengen läpäisemän tutkinnan kautta saavutetusta oppimateriaalista.<sup>97</sup> Uskonnon opetuksen pitäisi siis noudattaa samoja tieteellisyyden ja yleistettävyyden kriteereitä kuin muidenkin oppiaineiden. Tämä saattaa yliluonnollisiin asioihin myönteisesti suhtautuvasta ”suprarationaalisesta” näkökulmasta näyttää epäuskonnollisuudelta, mutta Deweyn mukaan se voisi näyttää myös uskonnon kehittymiseltä, mikäli sitä tulkittaisiin ”luonnollisen hurskauden” näkökulmasta.

---

<sup>92</sup>MW 4 (RS), 166–168.

<sup>93</sup>MW 4 (RS), 167. ”-- upon the schools shall rest the responsibility for seeing to it that we recover our threatened religious heritage.

<sup>94</sup>MW 4 (RS), 168–169.

<sup>95</sup>MW 4 (RS), 169 ”Bearing the losses and inconveniences of our time as best we may, it is the part of men to labor persistently and patiently for the clarification and development of the positive creed of life implicit in democracy and in science, and to work for the transformation of all practical instrumentalities of education till they are in harmony with these ideas.”

<sup>96</sup>MW 4 (RS), 172.

<sup>97</sup>MW 4 (RS), 173–174.

Esseessä Deweyn määrittelee tämän hurskauden lyhyesti “tuntemuksena pysyvistä ja väistämättömästä luonnon ja ihmisen osallisuudesta jaettuun suuntaan ja kohtaloon”<sup>98</sup> Termi ”luonnollinen hurskaus” on lainattu runoilija William Wordsworthin runosta ”My Heart Leaps Up”, mutta Steven Rockefellerin mukaan suurin vaikutus itse käsitykseen on George Santayanan (1863–1952) käsityksellä hurskaudesta ja hengellisyydestä.<sup>99</sup> Hurskaudella Santayana tarkoittaa luottamista niihin asioihin joille inhimillinen elämämme on rakentunut: perheeseen, menneisyyteen ja luontoon. Hengellisyydellä hän taas tarkoittaa ”elämää ihanteessa”, johon kuuluu mielikuvituksen kautta rakennettu synteasi kaikesta siitä mikä on hyvää ja omistautuminen näille ihanteellisille päämäärille. Kuten *A Common Faith* lukiessa voimme huomata Deweyn käsitys luonnollisesta hurskaudesta tai moraalista uskonnollisuudesta muistuttaa huomattavasti Santayanan käsitystä hengellisyydestä.<sup>100</sup> Suuri vaikutus on Rockefellerin mukaan myös Santayanan ”kosmisen hurskauden” (*cosmic piety*) käsitteellä, jolla hän tarkoittaa riippuvuuden tunnetta luonnollisesta maailmasta, ”filosofiasta hurskautta, joilla on universumi kohteenaan”<sup>101</sup> Santayana erottelee kuitenkin etenkin myöhemmissä kirjoituksissaan luonnollisen, toiminnan maailman sekä essentioiden maailman, joka on kontemplaation kohde ja inhimillisen mielen tärkein onnellisuuden lähde. Deweylle idea dualismista ihanteiden ja luonnon välillä oli täysin kestämaton, ne liittyvät hänen ajattelussaan aina kiinteästi yhteen.<sup>102</sup> Kun tämä kiinteä yhteys löydetään ja sovelletaan uskontoon voidaan Religion in our Schools -esseen päätössanojen mukaisesti uskonto nähdä ”modernin hengen kukkaan puhkeavana saavutuksena”.<sup>103</sup>

#### **2.3.4. 1930-luvun keskustelut: Pyrkimys varmuuteen, Christian Century-debaatti ja Reinhold Niebuhr**

Deweyn tekee varsinaisen paluun uskontoon ja Religion in Our Schools -esseen kysymyksiin vasta vuoden 1929 Gifford-luennoilla Edinburgissa, joiden teema oli, ja on edelleen tänäkin päivänä, ”luonnollinen teologia sen laajimmassa muodossa.” Näistä Deweyn Gifford-luennoista koostettiin teos *The Quest for Certainty* (Pyrkimys varmuuteen).<sup>104</sup> Luentojen keskiössä on, nimensä mukaisesti, valitettava pyrkimyksemme varmuuteen, joka johtaa

<sup>98</sup>MW 4 (RS), 177. ”-- the sense of the permanent and inevitable implication of nature and man in a common career and destiny”

<sup>99</sup>Rockefeller 1991, 495.

<sup>100</sup>Rockefeller 1991, 496.

<sup>101</sup>Rockefeller 1991, 497. ”--a philosophical piety which has the universe for its object”

<sup>102</sup>Rockefeller 1991, 497.

<sup>103</sup>MW 4 (RS), 178. “- religion which will be the fine flower of the modern spirit's achievement.”

<sup>104</sup>Alexander, 2013, xvi.



siihen, että siirrämme meille arvokkaat asiat hengellisen, ikuisesti olemassa olevan alueelle. Viimeisellä luennollaan, ainoalla joka käsittelee eksplisiittisesti uskontoa Dewey esittää vaihtoehtoisen tavan hahmottaa asioita: Mitä jos emme sittenkään näkisi ihanteita jo olemassa olevina vaan mahdollisuuksina, jotka on kuviteltava ja niiden eteen on tehtävä töitä.<sup>105</sup>

Uskonnosta hän kirjoittaa seuraavasti:

Uskonnollisesta ajattelutavasta, joka on hyväksynyt ideaalisen hyvän toteutettavissa olevina todellisina mahdollisuuksina, voi kuitenkin sanoa, että kaikki parhaat ponnistelumme katsovat tulevaisuuteen eivätkä koskaan saavuta varmuutta.<sup>106</sup>

Alexanderin mukaan *A Common Faith*ia voidaankin lukea näiden Gifford-luentojen jatkona ja nämä luennot olivatkin varmasti yksi syistä joiden takia Dewey kutsuttiin pitämään vuoden 1933 Terry-luennot, joista *A Common Faith* lopulta koottiin.<sup>107</sup>

Alexanderin mukaan suurempi syy kutsuun oli kuitenkin Deweyn osallistuminen kontroversiaaliin julkiseen väittelyyn Yhdysvaltain liberaalien protestanttien äänenkannattajassa *The Christian Century* -lehdessä.<sup>108</sup> Lehdessä oltiin käyty kuuden kuukauden ajan väittelyä vuonna 1932 Jumalan ideasta Douglas Macintoshin, Henry Wiemanin ja Max Otton välillä. Kaikki kolme ajattelijaa olivat pragmatismien ja empiirisen metodin vaikutuspiirissä, mutta Macintosh ja Wieman argumentoivat kahden hyvin erilaisen empiirisen teismin ja Otto taas ei-teistisen empirismin puolesta. Tästä väittelystä koottiin *Is There a God?* –kirja, jonka Dewey lehden pyynnöstä päätyi arvioimaan. Arvostelussaan ja sitä seuranneessa keskustelussa Dewey argumentoi teismin olevan ristiriidassa naturalistisen humanisminsa kanssa. Hän kirjoittaa kuitenkin olevansa avoin Jumalan idean rekonstruktiolle ei-teistisesti, jotain minkä hän myöhemmin *A Common Faith*issa toteuttaa.<sup>109</sup> Dewey ei suoranaisesti kiellä Jumalan olemassaolon mahdollisuutta, mutta epäilee, että empiirisiä todisteita tämän puolesta tuskin koskaan tullaan esittämään. Samoin hän kirjoittaa, linjassa Otton kanssa, että teismin moraalisia hyötyjä ”on, kevyesti sanottuna, paljolti liioiteltu”.<sup>110</sup> Arvostelussa on monia teemoja, jotka tulevat esiin *A Common Faith*issa. Dewey esimerkiksi kritisoi Wiemanin ajatusta ”Jumalasta orgaanisena yhteytenä” puhuen ihanteiden

<sup>105</sup>Alexander 2013, xvii–xviii.

<sup>106</sup>LW 4 (QS) 245. ”But of the religious attitude which is allied to acceptance of the ideally good as the to-be-realized possibilities of existence, one statement may be made with confidence. At the best, all our endeavors look to the future and never attain certainty.”

<sup>107</sup>Alexander, 2013, xviii. Terry-luentojen tai Dwight H. Terry Lectureshipin teemana oli uskonnon lähestyminen humanistisesta näkökulmasta, melko samanlainen kuin Gifford-luentojen siis.

<sup>108</sup>Alexander 2013a, xviii.

<sup>109</sup>Rockefeller 1991, 513–514.

<sup>110</sup>Rockefeller 1991, 514.

”hypostasioinnista” yhdeksi objektiiviseksi olemassaoloksi.<sup>111</sup> Hyvin samalla tavalla hän kirjoittaa myös *A Common Faith*issa. CF:ssa on myös monia vastauksia käytyyn keskusteluun, jota Dewey ei tuo esiin arvostelussaan. Yksi tällainen on CF:sta löytyvä selonteko mystisistä kokemuksista joihin Macintosh viittaa todisteena Jumalan olemassaolosta.<sup>112</sup> Onkin siis nähtävissä, että Deweyn haasteen kohteena olevat teistiset argumentit eivät ole vain rakennettuja olkiukkoja vaan peräisin ajankohtaisesta intellektuellista keskustelusta. Olisi muutoinkin sangen erikoista, jos käyty väittely ei olisi vaikuttanut Terry-luentoihin, sillä Dewey alkoi valmistelevaan niitä hyvin pian väittelyn päättymisen jälkeen.<sup>113</sup>

Dewey oli myös toisaalla haastettu väittelyyn uskonnon yhteiskunnallisesta roolista. Tämä haaste oli peräisin protestanttiteologi Reinhold Niebuhrilta (1892–1971). Niebuhr ja Dewey olivat tutustuneet sosialistipiireissä ja Dewey oli esimerkiksi tukenut Niebuhrin kampanjaa kongressivaaleissa syksyllä 1932.<sup>114</sup> Kuitenkin jo samana vuonna julkaistussa kirjassaan *Moral Man and Immoral Society* Niebuhr hyökkää Deweyn ajattelua vastaan. Niebuhr syyttää Deweyä kirjassaan naivista optimismista sekä luokkataistelun sivuuttamisesta. Niebuhr edusti sosialismin sisällä revolutionistista kantaa, jonka mukaan väkivaltainenkin vallankumous saattoi olla oikeutettu, mutta ei nähnyt sille omana aikanaan olevan realistisia mahdollisuuksia. Niebuhrin mukaan on siis etsittävä vaihtoehtoisia, ei-väkivaltaisia pakkokeinoja. Niebuhrin uusortodoksis-marxistisesta näkökulmasta alistettu tehdastyöläisten luokka voidaan saada toimimaan ainoastaan ”oikealla dogmalla, symboleilla ja tunteellisesti vaikuttavilla yliyksinkertaistuksilla”. Niebuhrin mukaan mikään määrä kasvatusta tai uskonnollista idealismia ei voi johtaa oikeaan talousjärjestelmän vastaisiin muutoksiin.<sup>115</sup>

Steven Rockefellerin mukaan Niebuhr rakensi tarkoituksella olkiukko-Deweyn polemiikkiaan varten. Rockefellerin mukaan Deweyn ja Niebuhrin näkökulmat olivat oikeastaan hyvin lähellä toisiaan: Molemmilla oli samankaltainen näkemys taloudellisesta oikeudenmukaisuudesta eikä Dewey mitenkään pakoillut pakkokeinojen aihetta kirjoituksissaan. Vastatessaan Niebuhrin kritiikkiin *New Republic* -lehdessä, Dewey kritisoi tätä älyllisen metodin hylkäämisestä, joka vain pelaa niiden pussiin, jotka ovat vallitsevan tilanteen kannalla. Deweyn mukaan, mikäli uskonnollinen usko motivoi toimintaa, pitäisi uskon olla enemminkin kiinnittynyt älylliseen metodiin eikä vain toimia ”hyödyllisenä

<sup>111</sup>Rockefeller 1991, 515.

<sup>112</sup>Rockefeller 1991, 515.

<sup>113</sup>Rockefeller 1991, 512.

<sup>114</sup>Rockefeller 1991, 460.

<sup>115</sup>Rockefeller 1991, 461–462.

illuusiona”. Deweyn mukaan vain ajattelun ja toiminnan unioni voi todella kehittää sellaisen ihanteen, jota kohti radikaalit voivat pyrkiä.<sup>116</sup> Niebuhr myönsi myös itse 1960-luvulla, että hänellä ja Deweyllä oli enemmän yhteistä kun mitä väittely antoi ilmi. Hän myös katui omaa tarpeettoman hyökkäävää asennettaan. Rockefellerin mukaan yksi yleisimmistä Deweyn uskonnonfilosofian kritiikeistä liittyy siihen, ettei hän kriitikoiden mukaan ole käsitellyt tarpeeksi syntiä ja pahuutta. Samanlainen kritiikki löytyy myös Niebuhrin teoksesta. Tähän ajatukseen ”korruption, synnin ja ylikuonnollisen pelastuksen teologian paluusta” Dewey vastaa *A Common Faith*issa ja Rockefellerin mukaan on Deweyllä selvästi mielessään Niebuhrin kritiikki.<sup>117</sup> Erityisesti Dewey kritisoi Niebuhrin näkemystä siitä, että radikaalin pahuuden kohtaaminen pelastettavan uhrin näkökulmasta ”vammauttaa ymmärryksemme kehittymisen”<sup>118</sup> Rockefellerin mukaan Deweyn CF:ssa antama vastaus Niebuhrin haasteeseen ei kuitenkaan anna selvää kuvaa siitä miten Dewey vastaa inhimillisen pahuuden ongelmaan. Deweyn ratkaisu moraalisen pahan ongelmana on hyvin kompleksinen: Se edellyttää tietynlaista valaistumista tai heräämistä ”uskonnolliseen suhteeseen ihanteen kanssa”.<sup>119</sup> Melvin Rodgersin suhtautuu Deweyn melioristiseen näkemykseen myönteisemmin. Rodgersin mukaan näkemys siitä, että maailma, jonka päivittäin kohtaamme ei ole paras eikä huonoin, mutta sitä voidaan kuitenkin parantaa, tarkoittaa pahan ottamista vakavasti. Vaikka lopputulokset eivät parhaista pyrkimyksistämme huolimatta ole meidän käsissä, se ei tarkoita sitä, että pahuudelle vain alistuttaisiin. Maailma, myös inhimillinen maailma, kaikessa puutteellisuudessaan voi Deweyn näkemyksen mukaan toimia lähtökohtana luonnolliselle hurskaudelle.<sup>120</sup>

### 3. A Common Faith: Deweyn uskonnollinen naturalismi

#### 3.1. A Common Faith

Tämän tutkielman keskeisin lähde, *A Common Faith*, koostuu, kuten on jo aiemmin mainittu, kolmesta niin kutsutusta Terry-luennosta, jotka Dewey piti Yalen yliopistolla vuonna 1934.

---

<sup>116</sup>Rockefeller 1991, 463–464.

<sup>117</sup>Rockefeller 1991, 484.

<sup>118</sup>LW 9 (CF), 52.

<sup>119</sup>Rockefeller 1991, 484–485.

<sup>120</sup>Rodgers 2009, 123–124.

Luennot on otsikoitu ”Uskonto vastaan uskonnollisuus”, ”Usko ja sen kohde” ja ”Uskonnollisen kokemuksen inhimillinen turvapaikka”. Tässä pääluvussa käyn läpi luentojen sisällöt niin, että alaluvussa 3.2. käsitellään ensimmäisen luennon uskontokritiikkiä, alaluvuissa 3.3. ja 3.4. ensimmäisellä ja toisella luennolla esitettyjä näkemyksiä uskonnollisesta kokemuksesta ja sen kohteesta (eli Deweyn ”Jumalasta”) ja alaluvussa 3.5. uskonnon sosiaalista roolia Deweyn ajattelussa.

Huolimatta jaostaan kolmeen luentoan *A Common Faith* on teoksena yhtenäinen kokonaisuus. Dewey itse määrittää sen projektin seuraavasti:

Tässä pohdinnassa aion kehittää toisenlaisen käsityksen kokemuksen uskonnollisen vaiheen luonteesta, sellaisen joka erottaa sen yliluonnollisesta ja niistä asioista, jotka ovat siitä peräisin. Pyrin näyttämään, että nämä johdannaiset ovat taakka ja että se mikä on todella uskonnollista emansipoituu kun se vapautetaan näistä [taakoista]; niin että, ensimmäistä kertaa, kokemuksen uskonnollinen laatupiirre on vapaa kehittymään itsenään.”<sup>121</sup>

### **3.2. Uskonto vastaan uskonnollisuus**

Ensimmäinen *A Common Faith* -luento ”Uskonto vastaan uskonnollisuus” (*Religion versus the Religious*) alkaa sillä, että Dewey maalaa kokonaiskuvan kahtia jakautuneesta maailmasta. Toisella puolella jakoa ovat moninaiset teistit dogmaattisista katolilaisista ja ortodokseista deisteihin. Tätä moninaista joukko yhdistää kuitenkin Deweyn mukaan yksi uskomus: On välttämätöntä, että on olemassa Yliluonnollinen Olemo (Supernatural Being) ja että on olemassa kuolemattomuutta, joka ylittää luonnon rajat.<sup>122</sup> Toisella puolella tätä jakolinjaa ovat ne, joiden mukaan kehitys kulttuurissa ja tieteessä on täysin vienyt pohjan yliluonnolliselta ja uskonnoilta, jotka ovat siihen kiinteässä yhteydessä. Äärimuodossaan tämä tarkoittaa Deweyn mukaan sitä, että historiallisten uskontojen lisäksi on hylättävä myös kaikki luonteeltaan uskonnollinen.<sup>123</sup> Näitä kahta vastakkaista ryhmään yhdistää Deweyn mukaan se, että molempien ajattelussa uskonnollisuus identifioidaan yliluonnolliseen.<sup>124</sup> Kuten jo edellisessä kappaleessa todettiin, on Deweyn tavoite irrottaa uskonnollisuus sen yhteydestä yliluonnolliseen.

---

<sup>121</sup>LW 9 (CF), 4. *In the discussion I shall develop another conception of the nature of the religious phase of experience, one that separates it from the supernatural and the things that have grown up about it. I shall try to show that these derivations are encumbrances and that what is genuinely religious will undergo an emancipation when it is relieved from them; that then for the first time, the religious aspect of experience will be free to develop freely on its own account.*”

<sup>122</sup>LW 9 (CF), 4–5.

<sup>123</sup>LW 9 (CF), 4–5.

<sup>124</sup>LW 9 (CF), 5.

Tämä näkemys on Deweyn mukaan kritiikin kohteena molemmilta puolilta. Traditionaalista, uskonnollista, kantaa edustavan näkökulmasta Dewey katkaisee “elintärkeän hermon” traditionaalisten uskontojen ja instituutioiden välillä ja tällä tavoin murtaa sitä pohjaa, jolle nämä ovat rakennettu. Vastaavasti Deweyn mukaan ateistit tulevat tulkitsemaan hänen kantaansa “säikkynä puolivälin kantana” ja osana “tunteellista krapulaa nuoruuden indoktrinaatiosta.”<sup>125</sup>

Dewey pyrkiikin ensimmäisen luennon aikana tekemään erottelun uskontoon ja uskonnollisuuteen. Uskonnon määritelmänä hän käyttää tässä yhteydessä sen aikaista *Oxford Dictionary* -sanakirjan määritelmää:

Ihmisen tunnustusta, että jollain näkymättömällä korkeammalla voimalla on hallinnassaan hänen kohtalonsa ja että tämä [voima] on oikeutettu tulemaan totelluksi, kunnioitetuksi ja palvotuksi<sup>126</sup>

Tämä määritelmä ei Deweyn mukaan korosta niin eksplisiittisesti korkeamman voiman yliluonnollista asemaa, mutta siitä huolimatta siinä näkyy historiallisten uskontoihin liittyvien ideoiden korostus. Määritelmä on kuitenkin hänen uskontohistoriallisen lähestymistapansa lähtökohta.<sup>127</sup> Siinä esiintyvät määritteet eli näkymätön korkeampi voima ja tavat osoittaa palvontaa, tottelevaisuutta ja kunnioitusta vaihtelevat Deweyn mukaan tunnetuissa uskonnoissa niin suuresti, että jäljelle jäävä yhteinen nimittäjä ei ole kovin merkittävä.<sup>128</sup> Samaten moraaliset syyt seurata tiettyä uskoa ovat vaihdelleet kidutuksen pelosta äärimmäisen asketismin ihanteeseen ja loputtoman autuuden tavoittelusta oikeudenmukaisemman maailman rakentamiseen.<sup>129</sup>

Deweyn mukaan onkin tärkeää tuoda esille myös vanhojen uskontojen negatiiviset puolet:

Eikö olekin niin, että tietyissä uskonnoissa, mukaan lukien kristinuskon vaikutusvaltaisimmissa muodoissa, on opetettu, että ihmisten sydän on täydellisen turmeltunut? Miten voisi olla etteivät julmuudessaan ja himokkuudessaan

---

<sup>125</sup>LW 9 (CF), 5.

<sup>126</sup>LW 9 (CF), 5. ”Recognition on the part of man of some unseen higher power as having control of his destiny and as being entitled to obedience, reverence and worship”

<sup>127</sup>LW 9 (CF), 5.

<sup>128</sup>LW 9 (CF), 5–6. Deweyn antaa myös huomattavan määrän esimerkkejä kaikista kohdista. Näkymättömät korkeat voimat vaihtelevat aina melanesialaisten manasta, kreikkalaisen tarustojen puolijumaliin ja deismin ylimpään tuomariin. Kunnioitusta, tottelevaisuutta ja palvontaa on myös Deweyn kuvauksen mukaan osoitettu esimerkiksi ihmisuhreilla, orgioilla ja katolisen kirkon monimutkaisilla liturgioilla.

<sup>129</sup>LW 9 (CF), 6–7.

häpeällinen toiminta ja taantumuksellinen ja älyllisesti epäuskottavat uskomukset vaikuttaisi uskontoon koko sen laajuudessa?<sup>130</sup>

Dewey ei kuitenkaan halua luopua uskonnollisuudesta itsessään vaan karistaa siitä näiden historiallisten uskontojen tuoman painolastin. Deweyn mukaan historialliset uskonnot ovat aina eri aikoina linkittyneet vahvasti siihen sosiaaliseen todellisuuteen, jossa ihmiset ovat eläneet. Kuten voidaan Deweyn esittämistä esimerkeistä huomata tämä prosessi on eri aikoina johtanut hyvin erilaisiin uskonnon muotoihin. Jos tämä ajatus viedään loppuun asti, tarkoittaa se sitä, että uskonnollisuus voisi saada uuden alun myös nykyhetkessä. Sitä varten tarvitaan kuitenkin vastaus kysymykseen millainen olisi käsitys näkymättömästä voimasta ja suhteestamme siihen jos se olisi rakennettu tyhjältä pöydältä olemaan sopusoinnussa nykyisten saavutuksiemme ja tavoitteidemme kanssa? Deweyn mukaan tällainen kehitysprosessi on jo ollut tiettyssä muodossaan käynnissä. Tämän puolesta puhuu jo tapahtunut historiallinen edistys uskontojen moraaaleissa ja ideaaleissa.<sup>131</sup> Tätä “puhdistamisen” (*purification*) projektia voitaisiinkin Deweyn mukaan jatkaa. Nykyisten uskontojen epäsuosio johtuu Deweyn mukaan siitä, että näiden mukanaan kantama painolasti ei anna kokemuksen uskonnolliselle laatupiirteelle mahdollisuutta tulla esiin ja löytää sellaista ilmenemismuotoa, joka olisi sopiva nykyajan älylliseen ja moraaliseen tilanteeseen. Deweyn mukaan juuri moraalista ja älyllistä syistä nouseva vieraantuminen estää ihmisiä löytämästä itsestään aidosti uskonnollisia asenteita, joista eivät ole edes itse tietoisia.<sup>132</sup>

### **3.3. Kokemuksen uskonnollinen laatupiirre**

Erotuksena vanhoista uskonnoista Dewey haluaa korostaa uskonnollisuutta, joka ei näistä poiketen viittaa tiettyyn uskomusjärjestelmään tai instituutioon eikä oikeastaan mihinkään mikä voi olla olemassa itsekseen. Uskonnollisuus merkitsee Deweylle “asennetta, joka voidaan ottaa suhteessa mihin tahansa asiaan ja mihin tahansa esitettyyn tavoitteeseen tai ideaaliin”<sup>133</sup>

---

<sup>130</sup>LW 9 (CF), 7. “Indeed, have not some religions, including the most influential forms of Christianity, taught that the heart of man is totally corrupt? How could the course of religion in its entire sweep not be marked by practices that are shameful in their cruelty and lustfulness, and by beliefs that are degraded and intellectually incredible?”

<sup>131</sup>LW 9 (CF), 7-8.

<sup>132</sup>LW 9 (CF), 8-9.

<sup>133</sup>LW 9 (CF), 9. “- - attitudes that may be taken toward every object and every proposed end or ideal.”

Deweyn mukaan on kuitenkin tärkeä tehdä ero hänen kantansa ja uudenlaisen kokemuksen merkitystä korostavan uskonnollisuuden välillä. Jälkimmäisen kannan mukaan uskonnollinen kokemus on koko uskonnon perusta ja tiettyjen uskomusten aitoutta ja tiettyjen uskonnollisten harjoitusten pätevyyttä voidaan arvioida uskonnollisen kokemuksen näkökulmasta.<sup>134</sup> Nämä “religionistit” vertaavat Deweyn mukaan omaa näkemystään empiirisiin tieteisiin: Siinä missä tieteilijät nojaavat tiettyihin kokemuksiin todistaakseen tietynlaisten asioiden olemassaolon näin nojaavat religionistitkin tietynlaiseen kokemukseen todistaakseen uskonnon kohteen (eli Jumalan) olemassaolon.<sup>135</sup> Dewey vertaa omaa kantaansa tähän religionistiseen kantaan seuraavaa esimerkkiä käyttäen:

Luhistuini ylityöstä ja tulin pian hyvin lähelle hermoromahdusta. Yhtenä aamuna pitkän ja unettoman yön jälkeen ... Päätin lopettaa luottamisen jatkuvasti vain itseni ja aloittaa luottamaan Jumalaan. Päätin ottaa jokaisesta päivästä hetken itselleni, jossa voisin suhteuttaa elämäni sen perimmäiseen lähteeseen, palauttaa tietoisuuden siitä, että elän, liikun ja olen olemassa Jumalassa. Tämä oli kolmekymmentä vuotta sitten. Sen jälkeen ei minulle ole kirjaimellisesti ollut yhtäkään tuntia pimeyttä tai epätoivoa.<sup>136</sup>

Religionistien mukaan tämän kaltainen kokemus todistaa Jumalan olemassaolosta. Deweyn mukaan kokemus voi olla täysin aito ja kuvauksen mukaisena se edustaisi kokemuksen uskonnollista laatupiirrettä. Deweyn mukaan samankaltaisia kokemuksia esiintyy kuitenkin vastaavasti myös buddhalaisten, taolaisten, muslimien ja ateistien parissa.<sup>137</sup> Toisin sanoen kokemus ei todista Jumalan vaan tietynlaisten elämän orientaatiota muokkaavien sekä turvallisuutta ja rauhaa lisäävien, monimutkaisten asiantilojen olemassaolosta. Kokemukselle annettu tulkinta “Jumalan toimintana”, ei ole läsnä itse kokemuksessa vaan siinä kulttuurissa johon kokija kuuluu.<sup>138</sup>

Deweyn mukaan uskonnollinen kokemuksen laatupiirre ei kuitenkaan liity religionistien tulkintaan kokemuksen syystä vaan sen seurauksiin, parempaan sopeutumiseen elämään ja sen olosuhteisiin. Tämä kuvailtu re-orientaatio voi syntyä monenlaisista tilanteista: omistautumisesta tietylle tavoitteelle, runosta, joka avaa uusia perspektiivejä tai vaikka

---

<sup>134</sup>LW 9 (CF), 10.

<sup>135</sup>LW 9 (CF), 10.

<sup>136</sup>LW 9 (CF), 10–11. ”I broke down from overwork and soon came to the verge of nervous prostration. One morning after long and sleepless night... I resolved to stop drawing upon myself so continuously and begin drawing upon God. I determined to set apart a quiet time every day in which I could relate my life to its ultimate source, regain the consciousness that in God I live, move and have my being. That was thirty years ago. Since then I have had literally not one hour of darkness or despair.”

<sup>137</sup>LW 9 (CF), 11–12.

<sup>138</sup>LW 9 (CF), 11–12.

filosofisesta reflektiosta. Jos vapauttaisimme tämän kaltaiset kokemukset, niiden vanhojen uskontoihin liittyvästä painolastista, niin ihmiset huomaisivat, että parempaan, syvempään ja pysyvään elämän asenteen muuttamiseen johtavat kokemukset ovat huomattavasti yleisempiä kuin yleensä ajatellaan.<sup>139</sup> Tässä kontekstissa “näkymättömät korkeammat voimat” tarkoittavat Deweylle kaikkia luonnon ja inhimillisen yhteistoiminnan olosuhteita, jotka “tukevat ja syventävät ymmärrystä niistä arvoista, jotka kantavat ihmistä läpi pimeyden ja epätoivon jaksoja niin pitkälle, että ne menettävät tavanomaisen masentavan luonteensa.”<sup>140</sup>

Deweylle uskonnollisuudessa on siis kyse ennen kaikkea “asennoitumisista, jotka tukevat syvällisellä ja kestäväällä tavalla elämisen prosesseja.”<sup>141</sup> Tällaisia asennoitumisprosesseja on Deweyn mukaan monenlaisia ja hän erottelee “mukautumisen” (*accommodation*), “sopeutumisen” (*adaptation*) ja hieman vaikeasti käännettävän *adjustment*-termin, joka viittaa mukautumiseen ja säätämiseen.<sup>142</sup> Mukautumisella Dewey viittaa siihen, että suhtaudumme toisella tavalla asiantilaan, jolle emme voi mitään, esimerkiksi säähän. Mukautuminen on Deweyn mukaan asiakohaista ja pääasiassa passiivista. Sopeutumisella taas viitataan aktiiviseen pyrkimykseen muokata ympäristöämme halujemme ja vaatimuksemme mukaisiksi. Dewey antaa tästä esimerkiksi talon, joka uudelleen rakennetaan, jotta se vastaisi asukkaiden muuttuneita tarpeita. Tässä prosessissa ympäristö muokataan mukautumaan tarpeisiimme.<sup>143</sup> Kolmas termi *adjustment* taas on yleisempi nimitys, joka sisältää nämä molemmat. Dewey käyttää sitä puhuessaan sellaisesta muutoksesta, joka ei liity tiettyyn asiaan ympäristössämme vaan vaikuttaa koko olemisemme tapaan. Deweyn mukaan tämän kaltaisten muutosten kokonaisvaltaisuus tekee niiden seurauksista pysyväisempiä, niin että ne kestävät myös muutoksia yksittäisissä ja erillisissä ympäristömme osasissa. Kyseessä on tahdosta riippuvainen alistuminen, ei niin passiivista kuin mukautuminen, mutta riemukkaampaa ja alttiimpaa kuin sopeutuminen. Kyseessä ei ole muutos tahdossamme (*change in will*) vaan kokonaisvaltainen tahdon muutos (*change of will*).<sup>144</sup> Deweyn mukaan uskontojen katsotaan yleensä olevan syynä tämän kaltaisiin muutoksiin, mutta hänen mukaansa asia pitäisi nähdä päinvastoin: Siellä missä ”tahdon muutos” tapahtuu, siellä on myös uskonnollisuutta. Kokemukseen liittyvät älylliset tai dogmaattiset rakenteet ovat Deweyn mukaan tällä kokemukselle ulkoisia.<sup>145</sup>

<sup>139</sup>LW 9 (CF), 12.

<sup>140</sup>LW 9 (CF), 12. “-- support and deepen the sense of values which carry one through periods of darkness and despair to such an extent that they lose their usual depressive character.”

<sup>141</sup>LW 9 (CF), 13. “-- attitudes that lend deep and enduring support to the processes living”

<sup>142</sup>LW 9 (CF), 13.

<sup>143</sup>LW 9 (CF) 13–14.

<sup>144</sup>LW 9 (CF) 14.

<sup>145</sup>LW 9 (CF), 14.



Luonnehtiessaan uskonnollisuuden luonnetta tarkemmin Dewey lainaa filosofi George Santayanan teosta *Interpretations of Religion and Poetry* (1911). Lainatussa kohdassa Santayana yhdistää uskonnon ja runouden: ne ovat olemuksellisesti samanlaisia ja eroavat oikeastaan vain tavassa, jolla ne liitetään käytännöllisiin asioihin. Runoutta kutsutaan uskonnoksi kun se ”tunkeutuu” (*intervening in*) elämään ja uskontoa runoudeksi silloin kun se ”leijuu elämän päällä” (*supervene upon*)<sup>146</sup>. Dewey erottaa nämä kaksi siten, että ensimmäinen todella syvällisesti iskeytyy syvällä ihmisen elämään ja jälkimmäinen taas leikittelee tai leijuu sen ulkorajoilla. Santayanan mukaan runoudella on ”universaali ja moraalinen funktio” ja se on keskeistä kaikille elämän ideaaleille ja tarkoitukselle. Jos runous ei ole läsnä kaikki ”havainnointi on vain kylmän faktan havainnointia, kaikki kuri vain sortoa”. Vasta kun nämä tietoa ja etiikkaa edustavat asiat tulevat osaksi inhimillistä todellisuutta tulee niistä ”aloitus piste mielikuvituksen luovalle liikkeelle”, joka puolestaan on pohja kaikille ideaalitason rakennelmille yhteiskunnassa, uskonnossa ja taiteessa.<sup>147</sup> Deweylle erottelu tunkeutumiseen ja ”elämän päällä leijumiseen” on keskeinen mielikuvituksen näkökulmasta: ensimmäinen läpäisee kaikki olemisemme alueet kun jälkimmäinen taas pyörii jonkun tietyn osan ympärillä. Deweyn mukaan mielikuvitus on läsnä lähes kaikissa elämän tilanteissa ja puhtaasti tiedon takia havainnointia tai kurin vuoksi kuritusta esiintyy hyvin vähän: näiden pohjana on lähes poikkeuksetta, jokin käytännöllinen syy tiedon tarpeelle tai jokin ideaali, johon kurituksella tai havainnoinnilla pyritään.<sup>148</sup>

Määriteltyään näin Santayanan suosiollisella avustuksella mielikuvituksen Dewey alkaa rakentaa yhteyttä mielikuvituksen ja harmonisoinnin välillä. Deweylle keskeinen sopeutuminen maailmaan tai Universumiin tapahtuu mielikuvituksen keinoin. Deweyn käyttämä sana Universumi viittaa tässä kaikkiin niihin olosuhteisiin, joihin ”itse” on yhteydessä. Itse saavuttaa kuitenkin yhteyden Universumin kanssa vain ensin muuttamalla rajallisen havainnoinnin ja reflektion kautta saadun kuvan maailmasta mielikuvituksellisen laajentamisen kautta Universumiksi. Tähän Universumiin sopeutumisen eli itsen harmonisoinnin prosessi on myös riippuvainen mielikuvituksesta, joka luo ideaalin ”kokonaisuuden” (*whole*).<sup>149</sup> Deweyn mukaan tämä prosessi ei ole riippuvainen voluntaarisesta tahdosta vaan hän vertaa sitä religionistien tapaa ajatella uskon tulemistä jonain joka tulee ”ylempää”. Dewey kuvailee tätä tapahtumaa seuraavasti:

<sup>146</sup>Tässä lainauksessa Santayanalta termiä ”*supervene*” ei käytetty sen nykyisessä filosofisessa käytössä vaan se tarkoittaa ennemmin, kuten Dewey asian selittää sitä, että asia leijuu tai leikkii elämän ympärillä.

<sup>147</sup>LW 9 (CF), 14–15.

<sup>148</sup>LW 9 (CF), 14–15.

<sup>149</sup>LW 9 (CF), 15.

Ja on olennaista huomata, että itsen unifikaatiota, joka seuraa sen [itsen] tekemisen, kärsimisen ja saavuttamisen loputtomasta muutostilasta, ei voida saavuttaa vain itsen sisällä. Itse on aina suuntautunut kohti jotain itsen ulkopuolista ja näin ollen sen oma unifikaatio nojaa idealle maailman muuttuvien näyttämöiden integroitumisesta siihen mielikuvitukselliseen totaliteettiin, jota kutsumme Universumiksi.<sup>150</sup>

Deweyn mukaan mielikuvituksen yhteys kokemuksen ideaaleihin elementteihin on laajasti tunnustettu, mutta sen suhdetta uskoon ei usein tunnusteta. Usko on usein nähty tiedon tai näkemisen korvaajana. Kristinuskossa se on Deweyn mukaan nähty tietynlaisena ennakoivana näköinä, joka huomaa asioita, jotka ovat näkymättömiä erheelliselle ja äärelliselle ihmiselle. Tämä yhteys tietoon ja maailman todelliseen laitaan on tehnyt uskosta luonteeltaan intellektuaalisen ja tuonut sen piiriin yliluonnollisesti auktoriteetista johdetut uskonnolliset propositiot. Käytännössä tämä on siis tarkoittanut erilaisten teologioiden syntyä.<sup>151</sup> Deweyn mukaan älyllisen ulottuvuuden lisäksi uskolla on myös moraalista ja käytännöllistä väliä. Hän erottelee erilleen vakaumuksen siihen, että on tietyn ihanteen tulisi johtaa toimintaa ja älyllisen uskon siihen, että jokin objekti on olemassa. Vakaus on sellainen, jossa ihanne on vallannut meidän aktiivisen toimintamme, halumme ja tarkoitusperämme. Vaikka tämän ihanteen löytäminen voi sisältää myös älyllistä reflektiota, mutta se ei voi palautua siihen. Ihanteen auktoriteetti ei perustu faktoille vaan ihanteelle itselleen.<sup>152</sup> Uskonnollissa piireissä moraaliset ihanteet on kuitenkin usein liitetty todellisuuden perimmäiseen rakenteeseen. Esimerkiksi oikeudenmukaisuus ei ole enää ideaali vaan osa todellista maailmaa, joka nyt vain ei näyttäydy meille tällä hetkellä. Kun ihanne ei esiinny fyysisessä maailmassa on siirrytty metafyyssiseen maailmaan ja näin siirrytty myös eettisestä ulottuvuudesta älylliseen. Tätä siirtymistendenssiä on Deweyn mukaan tukenut myös psykologinen taipumuksemme projisoida tavoitteet nykyisyyteen. Lisäksi Deweyn mukaan vetoaminen ”maailman todelliseen luonteeseen” on helppo pakotie tilanteessa, jossa ihanne ja todellisuus ovat kaukana toisistaan.<sup>153</sup>

Kaikki moraalinen usko ideaaleihin ei kuitenkaan ole laadultaan uskonnollista:

---

<sup>150</sup>LW 9 (CF), 15. *”And it is pertinent to note that the unification of the self throughout the ceaseless flux of what it does, suffers, and achieves, cannot be attained in terms of itself. The self is always directed toward something beyond itself and so its own unification depends upon the idea of integration of the shifting scenes of the world in that imaginative totality we call the Universe.”*

<sup>151</sup>LW 9 (CF), 15–16.

<sup>152</sup>LW 9 (CF), 16.

<sup>153</sup>LW 9 (CF), 17.

”Moraalisuus, jota emootiot koskettavat” on uskonnollista vain silloin kun ”moraalisten vakaumusten tavoitteiden herättämät tunteet eivät ole vain intensiivisiä vaan näitä tunteita liikuttavat ja tukevat niin inklusiiviset päämäärät, että ne yhtenäistävät itsen.”<sup>154</sup> Deweyn mukaan tämän ihanteellisen päämäärän sisältyminen itseensä ja Universumiin on välttämätön. Tätä monimutkaista kohtaa selittäessään Dewey hyödyntää erästä teoriaa religion-sanan etymologiasta. Tämän teorian mukaan se viittaisi sidottuna olemiseen. Deweyn mukaan uskonnollinen asenne on jotain sellaista, joka on mielikuvituksen avulla sidottu yleiseen asenteeseen (*general attitude*) Tämä yleinen asenne on Deweylle jotain mikä tulee esiin taiteessa, tieteessä ja hyvässä kansalaisuudessa eli se on laajempaa kuin vain moraalinen asenne.<sup>155</sup>

Tässä vaiheessa Dewey palaa takaisin *Oxford Dictionaryn* määritelmään uskonnosta. Siinä mainittu ”näkymätön korkeampi voima”, joka hallitsee kohtaloitamme, on Deweyn luonnollisen uskonnossa ideaalin voima. Dewey kirjoittaaakin:

Taitelija, tieteilijä, kansalainen, vanhempi, niin pitkään kuin heidät saa toimimaan kutsumuksen henki, ovat näkymättömän vallassa. Kaikki pyrkimyksemme parempaa ovat seurausta uskostamme siihen mikä on mahdollista, ei pitäytymisestä aktuaaliin.<sup>156</sup>

Tämä usko ei perustu älylliseen uskomukseen siitä, että pyrkimyksemme tulee tuottamaan halutun tuloksen vaan puhtaasti ihanteeseen itseensä. Lopputulos ei huolimatta parhaista pyrkimyksistämme ole lopulta omissa käsissämme.<sup>157</sup> Vaikka olemme edistyneet luonnon hallinnassa eivätkä näkymättömät voimat ole meihin enää samanlaisessa tyrannin asemassa on tämä hallinta kuitenkin luonteeltaan osittaista ja hataraa. Deweyn mukaan uskomme kykyymme ohjata luontoa ja yhteiskuntaa parempaan, inhimilliseen suuntaan on osa ihmisyyttämme. Samalla hän kuitenkin huomauttaa, että usko ihmisen tekniseen kaikkivoipaisuuteen on vain egoismia ja ihmisen sekä tämän saavutusten käsittely erillään luonnosta on epäuskonnollisuutta.<sup>158</sup> Deweyn mukaan ”luonnollinen hurskaus” (*natural piety*) ei ole luonteeltaan fatalistista mekanismia mutta ei myöskään maailman romanttista

---

<sup>154</sup>LW 9 (CF), 17. ”The religious is ”morality touched by emotion” only when the ends of moral conviction arouse emotion that are not only intense but are actuated and supported by ends so inclusive that they unify the self.”

<sup>155</sup>LW 9 (CF), 17–18.

<sup>156</sup>LW 9 (CF), 18. ”The artist, scientist, citizen, parent, as far as they are actuated by the spirit of their callings, are controlled by the unseen. For all endeavor for the better is moved by faith in what is possible, not by adherence to the actual.”

<sup>157</sup>LW 9 (CF), 18.

<sup>158</sup>LW 9 (CF), 18–19.

idealisointi. Tätä hurskautta pitäisi ohjata tasapainoinen suhde luontoon niin, että olemme tässä käsityksessä selvästi osa luontoa, mutta tunnustamme että olemme sellainen osa luontoa, jota määrittävät äly ja tarkoitus sekä näiden avulla saavutettu kyky muuttaa maailmaa inhimillisestä näkökulmasta paremmaksi.<sup>159</sup> Tämä luonnollinen hurskauden ottaminen ajattelun keskiöön muuttaisi myös uskon luonnetta vapauttaen uskonnollisen kokemuksen laadun ensimmäistä kertaa, kun ”uskoa jatkuvan ja ankaran tutkimisen mahdollisuuksiin” ei rajoita enää mikään ennalta asetettu rakenne tai uskomusjärjestelmä.

Dewey lopettaa ensimmäisen luentonsa antamalla vielä yhden selkeyttävän muotoilun uskonnollisuuden luonteesta:

Mikä tahansa toiminta, johon pyritään ihanteen takia huolimatta esteistä ja piittaamatta henkilökohtaisten menetysten uhasta, sellaisen vakaumuksen takia, että tuolla ideaalilla yleistä ja pysyvää merkitystä, on luonteeltaan uskonnollista. Monet ihmiset, etsijät, taitelijat, hyväntekijät, kansalaiset, miehet ja naiset elämän nöyryiltä teiltä, ovat saavuttaneet, ilman ennakko-oletuksia ja ilman näyttävyyttä, unifikaation itsensä ja omien olemassaolon olosuhteisiin liittyvien suhteiden välillä. Nyt jäljellä on viedä eteenpäin heidän henkeään ja inspiraatioon aina suuremmille määrille ihmisiä.<sup>160</sup>

Toisella luennolla Dewey esittää lisää kritiikkiä uskonnollisen kokemuksen vangitsemiselle, jota vanhat uskonnot harjoittavat sitomalla sen älyllisiin rakenteisiin. Dewey lähestyy aihetta liberaaliteologian esimerkin läpi. Hänen mukaansa tieteen kehittyessä ja sen esittämien löytöjen törmätessä kristillisiin opinkappaleisiin on liberaaliteologian piirissä luovuttu ongelmallisista opinkohdista kuten kirjaimellisesti tulkitusta luomisopista. Huolimatta siitä, että suuresta määrästä ”älyllistä sisältöä” on luovuttu, on tietty minimi-dogmatiikka säilytetty. Teismistä tai sielun kuolemattomuudesta ei edes liberaaliteologian piirissä ole aktiivisesti luovuttu.<sup>161</sup> Tämä prosessi on alati kiihtynyt tieteellisen metodin voittokulun vaikutuksesta. Dewey kirjoittaa tästä voittokulusta seuraavasti:

Älyllisen auktoriteetin valtaistuimella” ei ole tapahtunut mitään vähempää kuin vallankumous. Tämä vallankumous, ennemmin kuin mitkään sen tietyn aspektin vaikutukset siihen ja tähän uskonnolliseen uskomukseen, on kaikkein keskeisin [tämän asian kannalta]. Tässä vallankumouksessa, jokainen häviö on ärsyke

---

<sup>159</sup>LW 9 (CF), 19.

<sup>160</sup>LW 9 (CF), 20. *Any activity pursued in behalf of an ideal end against obstacles and in spite of threats of personal loss because of conviction of its general and enduring value is religious in quality. Many a person, inquirer, artist, philanthropist, citizen, men and women in the humblest walks of life, have achieved, without presumption and without display, such unification of themselves and of their relations to the conditions of existence. It remains to extend their spirit and inspiration to ever wider numbers.*

<sup>161</sup>LW 9 (CF), 22–23.

uudistettuun tutkimukseen; jokainen saavutettu voitto on avoin ovi seuraaviin löytöihin, jokainen löytö uusi istutettu siemen älyn maaperässä, josta kasvaa uusia tuoreita kasveja uusine hedelmineen. Ihmisen mieltä sopeutetaan uuteen metodiin ja ihanteeseen: On vain yksi varma tie totuuden saavuttamiseksi – havainnoinnin, kokeiden, dokumentoinnin ja hallitun reflektion kautta tehdyn kärsivällisen ja yhteistoiminnallisen tutkimisen tie.<sup>162</sup>

Tämän ”vallankumouksen” seurauksena liberaaliteologit ovat siis luopuneet tietyistä doktriineista sanoen, että ne ”eivät koskaan olleetkaan olennaisia osia uskoa”. Samalla kuilu fundamentalisteihin on jatkuvasti kasvanut. Deweyn mukaan liberaaliteologit ovat kuitenkin ymmärtäneet asian fundamentalisteja huonommin: Ei ole kyse sen ja sen opinkappaleen uskottavuudesta vaan itse uskon oikeutuksen metodista.<sup>163</sup> Deweyn mukaan tästä prosessista voidaan kuitenkin nähdä, että uskonnolliset arvot ja laatupiirteet, olivat ne todellisia tai eivät, eivät ole sidoksissa tiettyjen älyllisten uskomusten hyväksymiseen. Deweyn mukaan kokemuksen uskonnollinen laatupiirre voidaan vapauttaa vain luopumalla ajatuksesta, että on olemassa sellaisia erityisiä totuuksia, jotka ovat luonteeltaan uskonnollisia ja että näitä totuuksia voidaan saavuttaa vain omalaatuisilla tavoilla. Deweyn mukaan mikäli myönnettäisiin, että ainoastaan ”tieteellinen” tapa saavuttaa tietoa sen kaikkein laajimmassa muodossa on pätevä, ei mikään tiedollinen kehitys voisi häiritä uskonnollista uskoa.<sup>164</sup> Tämä usko olisi kuten aiemmin mainittu ”-- itsen unifikaatio, joka saavutetaan uskollisuudella ihanteellisille päämäärille, jotka mielikuvitus meille tarjoaa ja joihin ihmisen tahto vastaa niin, että ne ovat arvoisia hallitsemaan halujamme ja valintojamme.”<sup>165</sup>

Dewey ei siis ole missään määrin tyytyväinen tässä esimerkkiuskontona toimivaan kristinuskon kehitykseen. Vaikka sen liberaalimpi tulkinta vaikuttaa rationaalisemmalta kuin vaikkapa skolastinen tulkinta kyse on edelleen siitä tradition rationaalisoimisen prosessista, johon on historian aikana tuhlattu Deweyn mukaan jo aivan riittävästi aikaa.<sup>166</sup> Yksi niistä metodeista, jolla tieteellisen kehityksen seurauksilta on pyritty turvatumaan, on Deweyn mukaan erottelu ”luonnollisen tiedon” ja ”ilmestyksen” alueisiin. Ensimmäisellä alueella

---

<sup>162</sup>LW 9 (CF), 24. *“Nothing less than a revolution in the “seat of intellectual authority” has taken place. This revolution rather than any particular aspect of its impact upon this and that religious, is the central thing. In this revolution, every defeat is a stimulus to renewed inquiry; every victory won is the open door to more discoveries, and every discovery is a new seed planted in the soil of intelligence, from which grow fresh plants with new fruits. The mind of a man is being habituated to a new method and ideal: There is but one sure road of access to truth – the road of patient, coöperative inquiry operating by means of observation, experiment, record and controlled reflection.”*

<sup>163</sup>LW 9 (CF), 24.

<sup>164</sup>LW 9 (CF), 24.

<sup>165</sup>LW 9 (CF), 24. *“-- unification of the self through allegiance to inclusive ideal ends, which imagination presents to us and to which human will responds as worthy of controlling our desires and choices.”*

<sup>166</sup>LW 9 (CF), 25.

tieteellisen tiedon yliveraisuus on myönnettävä, mutta jälkimmäisellä, melko hatarasti määritellyllä alueella, henkilökohtainen kokemus on keskeistä muiden metodien jäädessä taka-alalle. Tämän taustalla on Deweyn mukaan uskomus siihen, että psykologia tai muu tiede ei tule tunkeutumaan henkilökohtaisen kokemuksen alueelle. Eräs tämän alueen erityistapaus, eli mystinen kokemus, on Deweyn mukaan hänen esityksen kannaltaan keskeisin käsiteltävä.<sup>167</sup> Tämän kaltaisia mystisiksi kokemuksiksi määriteltäviä kokemuksia löytyy historiasta hyvin suuri kirjo. Dewey itse mainitsee esimerkiksi uusplatonismin mystisen ekstaasin, Pohjois-Amerikan intiaaniheimojen paastoamalla saavutetun hysteerisen transsin ja intensiivisen esteettisen kokemuksen aiheuttaman olotilan. Tämä kokemusten ja niiden merkityksellistämistapojen kirjo näyttää, että tulkinnat kokemuksista eivät ole syntyneet kokemuksesta itsestään vaan ne on Deweyn mukaan omittu kritiikittömästi ympäröivästä kulttuurista.<sup>168</sup>

Tästä huolimatta näiden mystisiksi kutsuttujen kokemusten olemassaoloa ei tule kieltää, ne ovat Deweyn mukaan yleisempiä kuin luullaan, jopa niin yleisiä että niitä pidetään usein kokemuksen normaaleina osina. Tietyn, esimerkiksi kristillisen, tulkinnan kieltäminen ei tarkoita, etteikö ihmisellä olisi tämän kaltaisia kokemuksia tai että hänen ”sydämensä olisi liian paatunut”. Tulkinta siitä, että nämä kokemukset todistavat uskonnon totuudesta ovat Deweyn mukaan kehämäisiä, koska niiden pitää olettaa kristinuskon opinkohtien olevan totta.<sup>169</sup> Lisäksi näiltä kokemuksilta puuttuu älylliseltä päättelyltä vaadittava yleistettävä luonne. Tieteen ja uskonnon vastakkainasettelussa onkin Deweyn mukaan kyse vastakkainasettelusta tieteellisen metodin ja pienenkin, ennakkoon päätetyn, oppirakennelman välillä.<sup>170</sup> Edes symbolisempi tulkinta kristinuskosta ei Deweyn mukaan pääse tämän yli sillä lähtökohtaisesti nämä symbolit kuvaavat jotain syvempää saavuttamatonta todellisuutta.<sup>171</sup>

### **3.4. Ideaalin ja aktuaalin suhde: Deweyn Jumala**

Yksi toisen luennon kiinnostavimmista osista liittyy kuvaukseen ”Jumalan” roolista Deweyn luonnollisessa uskonnossa. Heti alkuun on hyvä todeta, että Deweyn mielestä ei ole välttämätöntä käyttää sanaa ”Jumala”<sup>172</sup> mutta hän näkee termin kuitenkin palvelevan tässä kohtaa tarkoitustaan.<sup>173</sup> Palaan syihin tähän myöhemmin. Joka tapauksessa myös Jumala tai

---

<sup>167</sup>LW 9 (CF), 25–26.

<sup>168</sup>LW 9 (CF), 26.

<sup>169</sup>LW 9 (CF), 27–29.

<sup>170</sup>LW 9 (CF), 28–29.

<sup>171</sup>LW 9 (CF), 29.

<sup>172</sup>LW 9 (CF), 35.

<sup>173</sup>LW 9 (CF), 37.

uskon kohde linkittyvät Deweyn ajattelussa ihanteen ja aktualisoinnin väliseen suhteeseen. Luennollaan hän pyytää yleisöä ajattelemaan, että Jumala tarkoittaisi niitä ihanteellisia päämääriä, joiden ihminen tiedostaa vaikuttavan omaan tahtoonsa ja tunteisiinsa niin kauan kuin nämä päämäärät ”saavat ykseyden muodon”.<sup>174</sup> Nämä päämäärät ovat sidoksissa aikaan ja paikkaan, eli ovat muuttuvaisia. Ero ennalta-olevaan, staattiseen, ei-ihanteelliseen Olentoon, jota useissa uskonnoissa kutsutaan jumalaksi, on melkoinen.<sup>175</sup> Deweyn Jumala ei ole jäykkä vaan luodaan jatkuvasti uudelleen mielikuvituksen keinoin. Hän kuitenkin huomauttaa, että ei ole kyse mistään ”fantasiasta”, sillä ihanteellisilla päämäärillä on keskeinen rooli kaikessa toiminnassamme. Dewey itse määrittelee koko ihanteellistamisprosessia määrittelevän mielikuvituksen seuraavasti:

- - ainoa merkitys joka voidaan antaa käsitteelle ”mielikuvitus” on se, että todellisuudessa toteutumattomat asiat odottavat meitä kotonamme ja saavat voiman liikuttaa meitä.<sup>176</sup>

Ykseys, joka mielikuvituksen avulla saavutetaan, ei ole mitenkään kuvitteellista, koska siinä heijastuvat käytännölliset ja tunteelliset asenteet. Kyseissä ykseydessä ei ole kyse mistään metafyyisistä olennoista vaan tietynlaisesta uskollisuudesta, joka syntyy siitä, että elämämme päämäärillä on ykseys siinä tavassa jolla ihanteellisuus ja luovuus liikuttavat meitä ja pitävät meitä otteessaan.<sup>177</sup>

Siinä missä vanhat jumalat ovat Deweyn mukaan ideaalien projisointia tuonpuoleiseen, vapauttaisi uusi käsitys jumaluudesta uskonnollisen kokemuksen ihanteen ja fyysisen välisestä suhteesta. Ihanteen käsitykseen nojaava jumaluus on Deweyn mukaan todella vapauttava: jumaluuden sitominen eksistenssiin tuo vain hallinnan, rankaisun ja palkitsemisen tarpeettomat elementit osaksi uskonnollisuutta.<sup>178</sup> Tässä yhteydessä Dewey kritisoi sekä niitä jotka näkevät uskonnolliseen totuuteen viittaamisen tärkeänä massojen hallinnan välineenä kuten Niebuhr sekä niitä, joiden mukaan ihanteen ovat ensisijaisia, mutta haluavat silti etsiä älyllistä tukea ajatuksilleen.<sup>179</sup>

Deweyn mukaan hallinnan välineinä käytettävien opillisten rakenteiden rakenteluun on käytetty ihmiskunnan historiassa jo aivan tarpeeksi aikaa ja vaivaa. Tämän lisäksi niillä on

---

<sup>174</sup>LW 9 (CF), 30.

<sup>175</sup>LW 9 (CF), 30.

<sup>176</sup>LW 9 (CF), 31. ”- - Only meaning that can be assigned to the term ”imagination” is that things unrealized in fact come home to us and have power to stir us”

<sup>177</sup>LW 9 (CF), 31.

<sup>178</sup>LW 9 (CF), 31–32.

<sup>179</sup>LW 9 (CF), 32.

tendenssi johtaa asioiden välttelyyn tai ihmeiden odottamiseen.<sup>180</sup> Oheisen kritiikin lisäksi Dewey näkee myös pahan ongelman nykyisen jumalkäsityksen kipukohtana. Jos siirrymme ”ihanteiden jumaluuksien uskontoon”, tarkoittaa pahuus tässä kontekstissa niitä asioita joiden pitäisi olla toisin ja joita tullaan toivottavasti muokkaamaan.<sup>181</sup> Deweyn mukaan jumaluuden sitominen ihanteeseen kertoo myös siitä, että ihmeiden sijaan tarvitaan kärsivällistä yhteistoimintaan. Dewey on varautunut myös haasteeseen, joka syntyy, kun irrotetaan eksistenssi jumaluudesta ja korostetaan mielikuvituksen voimaa: Silloinhan ihanteet eivät ole kiinni todellisuudessa. Deweyn mukaan ihanteet ovat kuitenkin kiinteästi yhteydessä olemassaoloon.<sup>182</sup> Hän kirjoittaa:

[I]hanteita itsessään on juurtunut luonnolliseen ympäristöön; se nousee siitä kun mielikuva idealisoi olemassaolon ottamalla haltuun ajatusten ja toiminnan tarjoamat mahdollisuudet.<sup>183</sup>

Deweyn mukaan mielikuva siis tarttuu kaikkein keskeisimpiin asioihin, joihin törmäämme elämäämme eniten määrittävissä hetkissä ja projisoi ne ”ajatusten, halujen ja pyrkimysten objekteiksi”. Tämän kaltaisia asioita ovat esimerkiksi inhimilliseen yhteistoimintaan, taiteeseen ja tietoon liittyvät arvokkaat asiat. Tämän kaltaisia asioita määrittämään ei Deweyn mukaan tarvita mitään ulkoisia arvoasteikkoja tai minkäänlaisia takuita ihanteiden aktualisoitumisesta. Kokemukset, joista ihanteelliset päämäärämme nousevat ovat jo itsessään hyviä.<sup>184</sup>

Deweyn mukaan nämä ihanteellistavan mielikuvituksen tuloksena syntyneet päämäärät määrittävät ihmisten toimintaan. Ne ovat olemassa, mutta ”operatiivisella tavalla”. Deweyn kritiikki aikaisempaa ajattelua kohtaa kohdistuu käsitykseen siitä, että ihanteille on olemassa jokin, esimerkiksi Platonin ideamaailman kaltainen, paikka jossa ”kaikkia rikollisia kohdellaan inhimillisesti, missä ei ole maaorjuutta tai orjuutta, missä kaikki faktat ja totuudet on jo löydetty ja otettu haltuun, ja missä kaikki kauneus iankaikkisesti esillä sen aktualisoidussa muodossa”.<sup>185</sup> Ihanteet ovat Deweylle olemassa vain ja ainoastaan inhimillisen toiminnan kautta. Ne ovat siis kaikkea muuta kuin mielikuvituksellista

---

<sup>180</sup>LW 9 (CF), 32–33.

<sup>181</sup>LW 9 (CF), 33.

<sup>182</sup>LW 9 (CF), 34.

<sup>183</sup>LW 9 (CF), 34. ”-- the ideal itself has its roots in natural conditions; it emerges when the imagination idealizes existence by laying hold of the possibilities offered to thought and action.

<sup>184</sup>LW 9 (CF), 34.

<sup>185</sup>LW 9 (CF), 34. ”-- where criminals are humanely treated, where there is no serfdom or slavery, where all facts and truths are already discovered and possessed, and all beauty is eternally displayed in actualized form.”



haihattelua, ihanteet ovat osa fyysistä ja sosiaalista maailmaa.<sup>186</sup> Deweyn omat esimerkit ihanteiden materiaalisuudesta ovat rautatiet ja puhelin. Ennen Stevensonin ja Morsen innovaatioita niitä ei ollut, mutta mahdollisuudet niiden olemassaololle löytyivät fyysisestä materiaalista, energiamuodoista ja inhimillisestä kapasiteetista. Kuitenkin ne syntyivät vasta kun mielikuvitus järjesti jo olemassa olevat asiat uudestaan joksikin täysin uudeksi eli tässä tapauksessa vallankumoukselliseksi edistysaskeliksi liikenteen ja viestinnän kentillä.<sup>187</sup>

Dewey korostaakin, ettei edistys synny tyhjästä: se on aina rakennettu edellisten sukupolvien tekemille löydöille. Prosessin loppua ei myöskään voi, kuten edellä on mainittu, tietää etukäteen. Oli kyse sitten taiteesta, tieteestä tai yhteiskunnallisesta toiminnasta on luomisen prosessi aina kokeellista ja jatkuvaa. Deweyn mukaan, kun tämän kehityksen prosessin ”elintärkeä osat” tiedostetaan tunteissa, ajatuksissa ja toiminnassa saadaan edistyksen prosessia kiihdytettyä ja samalla se puhdistetaan tarpeettomista elementeistä, joista perimmäinen on yliluonnollinen. Deweyn mukaan, kun uskonnollinen voima siirretään yliluonnollisen alueelta osaksi edistyksen prosessia, on lopputulemana kehityskulun ennennäkemätön voimistuminen.<sup>188</sup>

Kuten on aiemmin todettu, tämä ihmiskuntaa eteenpäin vievä ihanteiden voima ei siis ole mikään puhdas todellisuudesta irrallinen fantasia, mutta ei myöskään mikään suoraan jo olevasta luettavissa oleva ”päätelmä”. Ihanteelliset päämäärät nousevat mielikuvituksesta mutta niitä tukevat jo olemassa olevat asiat luonnossa ja yhteiskunnassa. Ihanne ja olemassa oleva todellisuus löytävät syvemmän ykseyden toiminnassa. Juuri tälle, ihanteen ja aktuaalisten olosuhteiden välisellä aktiiviselle suhteelle, Dewey tahtoo antaa nimen ”Jumala”.<sup>189</sup> Deweyn mukaan tämä ei ole välttämätöntä, mutta hänen mukaansa tämän ideaalin ja aktuaalin suhteen funktio on sama kuin se, joka vanhoissa uskonnoissa on annettu Jumalalle:

Se voi yhdistää nyt hajallaan olevat kiinnostukset ja energiat; se voi ohjata toimintaan ja luoda tunteen paloa ja älyn valoa.<sup>190</sup>

Dewey mainitsee juuri jumala-nimityksen käyttämisen syyksi sen, että se asettaa ihmisen oikeaan asemaan maailmassa. Militantteja ateisteja ja supernaturalisteja yhdistää Deweyn

---

<sup>186</sup>LW 9 (CF), 34.

<sup>187</sup>LW 9 (CF), 34–35.

<sup>188</sup>LW 9 (CF), 35.

<sup>189</sup>LW 9 (CF), 34–35.

<sup>190</sup>LW 9 (CF), 36. *”It can unify interests and energies now dispersed; it can direct action and generate the heat of emotion and the light of intelligence.”*

mukaan ajatus ihmisestä eristyksissä. Ateistit ovat Deweyn mukaan hylänneet terveen suhteen ympäristöön ja näkevät sen vain jonakin jota tule vastustaa, jonakin välinpitämättömänä ja vihamielisenä. Supernaturalistit, huolimatta uskosta johonkin tuonpuoleiseen, taas näkevät maapallon ja ihmiset ylimielisesti universumin keskiössä. Deweyn mukaan sanan ”Jumala” tai ”jumaluus” käyttö ihanteen ja aktuaalien olosuhteiden välisestä suhteesta voisi estää eristäytymisen tunteet ja siitä seuraavat haitalliset ilmiöt.<sup>191</sup>

Kyseessä ei kuitenkaan Deweyn mukaan ole mitään panteistista kaiken palvomista vaan ”yleinen usko” valikoi ne olemassa olevat asiat, jotka ”tukevat käsitystämme hyvästä jonakin jota tavoitella”.<sup>192</sup> Tämä tarkoittaa, että maailmassa on paljon asioita, jotka eivät kuulu tämän luonnollisen uskon piiriin. Ympäristö voi Deweyn mukaan tarjota tukea ja johdattelua, mutta myös hajaannusta ja hämmennystä. Uskon on kuitenkin Deweyn mukaan välttämättä otettava huomioon luonto ja ympäristö. Jos keskiössä ovat ainoastaan Deweyllekin tärkeät ihmisten valinnat ja innoitukset, tulee uskonnosta virheellisesti ihmisyyden palvomista.<sup>193</sup> Eritellessään uskonnon kohdetta tarkemmin Dewey kommentoi myös englantilaisen runoilijan ja kulttuurikriitikon Matthew Arnoldin (1822 – 1888) näkemystä ”ulkopuolisesta voimasta” (*power not ourselves*) naturalistisen uskon kohteena.<sup>194</sup> Dewey viittanee tässä Arnoldin teokseen *Culture and Anarchy* vuodelta 1869, jossa Arnold kirjoittaa muun muassa seuraavasti:

Ja uskonto, suurin ja tärkein ihmislajin pyrkimyksistä, joka tuo esiin sen pyrkimyksen täydellistää itsensä – uskonto, tuo syvimmän ihmiskokemuksen ääni, – ei ainoastaan määrää ja valtuuta päämäärää, joka on suuri kulttuurin päämäärä, täydellisestä varmistumisen ja sen todeksi tekemisen päämäärä; mutta myös määrittäessä yleisesti mistä inhimillinen täydellisyys koostuu, uskonto päättyy identtiseen lopputulokseen kulttuurin kanssa – joka etsii tämän kysymyksen vastausta kaikista kuulevissa oltavista ihmisen kokemuksen äänistä: taiteesta, tieteestä, runoudesta, filosofiasta, historiasta, kuten myös uskonnosta, antaakseen suuremman täyttymyksen ja varmuuden sen vastaukseen.<sup>195</sup>

Deweyn mukaan tämä Arnoldin näkemys ei viittaa riittävästi ympäristöön, jossa toimimme ja jonka osa olemme. Deweyn mukaan voimat, jotka luovat ja tukevat kokemuksia hyvyyydestä

<sup>191</sup>LW 9 (CF), 37.

<sup>192</sup>LW 9 (CF), 37.

<sup>193</sup>LW 9 (CF), 37.

<sup>194</sup>LW 9 (CF), 37–38.

<sup>195</sup>Arnould 2001, chapter 1. “And religion, the greatest and most important of the efforts by which the human race has manifested its impulse to perfect itself;— religion, that voice of the deepest human experience,—does not only enjoin and sanction the aim which is the great aim of culture, the aim of setting ourselves to ascertain what perfection is and to make it prevail; but also, in determining generally in what human perfection consists, religion comes to a conclusion identical with that which culture,—seeking the determination of this question through all the voices of human experience which have been heard upon it, art, science, poetry, philosophy, history, as well as religion, in order to give a greater fullness and certainty to its solution,— likewise reaches”

ja ihanteitamme toimivat sekä sisällämme että ulkopuolellamme. Samaten Dewey näkee ongelmallisena sen, että Arnold on asettanut näiden ”ulkopuolisten voimien” tavoitteeksi oikeudenmukaisuuden ja näin ollen jättänyt pois kauneuden, totuuden ja ystävyys.<sup>196</sup>

Deweyn mukaan luonnon ja ihmisyyden ongelmallinen erottelu on kuitenkin yleisessäkin ajattelussa katoamassa johtuen tieteen kehityksessä. Vanhan mekanistisen tieteen aikana, jossa erilliset objektit vaikuttivat toisiinsa erillisiin objekteihin, oli tahtova ihminen nostettava fyysikaalisen luonnon yläpuolelle vetoamalla jumaluuksiin. Nykyisen, vähemmän mekanistisen tieteen aikana meidän ei kuitenkaan tarvitse Deweyn mukaan valita fyysikaalisen reduktion ja yliluonnollisen inhimillisyyden välillä vaan voimme pitää ihmistä osana luontoa luopumatta ihmisyyteen liittyvistä erityispiirteistä.<sup>197</sup> Deweyn käsitys Jumalasta, jonakin joka tukee meitä ja josta olemme tietyllä tavalla riippuvaisia, tukee tätä käsitystä ihmisestä luonnollisena mutta erityisenä.

Toisen luonnon viimeisen kysymyksen Dewey lainaa arkeologi James Henry Breastedilta (1865–1935): Onko universumi myötämielinen ihmisille? Breastedin oma vastaus on, että ympäristömme on tukenut omatuntonamme ja luonteemme kehitystä.<sup>198</sup> Deweyn mukaan tähän kysymykseen ei voi vastata täydellä varmuudella, koska luonto ei ole absoluuttisessa mielessä myötämielinen tai vihamielinen. Deweylle universumi, luonto, ympäristömme mahdollistaa kuitenkin uuden syntymisen ja kehittymisen. Eikä vain omatunnon ja luonteen kehitystä vaan myös uuden löytämisen, oppimisen, tiedon, taiteen luomisen ja sosiaalisten suhteiden vahvistumisen. Jos ajattelee näin universumista, niin silloin ihanteita kohti tietoisesti pyrkivä näkemys uskonnosta on Deweyn mukaan tyydyttävä näkemys.<sup>199</sup>

### **3.5. Uskonnon asema sosiaalisessa tilassa**

Kolmas luento, otsikoltaan ”Uskonnollisen funktion inhimillinen asuinsija” (*The Human Abode of the Religious Function*) keskittyy nimensä mukaisesti uskonnon sosiaaliseen rooliin. Dewey aloittaa luennon luonnehtimalla ”suurinta muutosta uskonnonhistoriassa” eli uskonnon siirtymistä pois ”sosiaalisen gravitaation keskuksesta”.<sup>200</sup> Deweyn mukaan ennen uskonto ja sen rituaalit olivat niin elimellinen osa yhteisöjen toimintaan ja yhteisöllisyyttä, että ei edes voida sanoa, että yksilö olisi itse liittynyt kirkkoon, vaan siihen oikeastaan synnyttiin ja

---

<sup>196</sup>LW 9 (CF), 37–38.

<sup>197</sup>LW 9 (CF), 28.

<sup>198</sup>LW 9 (CF), 38–39.

<sup>199</sup>LW 9 (CF), 39–40.

<sup>200</sup>LW 9 (CF), 42–43.

kasvettiin.<sup>201</sup> Nykyisin kuitenkin liitymme yksittäisiin kirkkoihin sekulaarissa yhteisössä, jos liitymme. Dewey mukaan kirkkojen kustannuksella sosiaalisen elämän keskiöön on noussut suuri määrä erilaisia, perinteisessä mielessä ei-uskonnollisia, yhdistyksiä, joiden tarkoitusperät ovat koulutuksellisia, poliittisia, taloudellisia, filantropisia tai tieteellisiä.<sup>202</sup> Deweyn mukaan tämä muutos sosiaalisen elämän fokuksessa on jopa suurempi kuin tieteellisen tiedon kehittymisen suuret vaikutukset. Hänen mukaansa vaikka tiede onkin taustalla hyvin monissa elämäämme vaikuttavissa tekijöissä, ei se suoraan vaikuta kuin pieneen joukkoon intellektuelleja.<sup>203</sup> Esimerkiksi uskonnollisen fundamentalistin elämään eivät ole Deweyn mukaan ole vaikuttaneet Kopernikuksen, Newtonin tai Darwinin sen enempää kuin Einsteininkaan älylliset ponnistukset. Kuitenkin se sosiaalinen ympäristö, jossa fundamentalisti toimii, on peruuttamattomalla tavalla muuttunut.<sup>204</sup>

Tämä kehitys on Deweyn mukaan ollut käynnissä siitä asti, kun renessanssi aloitti sekularismin uuden kauden. 1700-luvulla kehitelty ajatus luonnollisesta uskosta oli Deweyn mukaan ytimeltään protestiliike kirkollisia instituutioita vastaan, jota edelsivät useiden itsenäisten kirkkokuntien synty 1600-luvulla. Luonnollinen uskonto ei kuitenkaan Deweyn mukaan pyrkinyt mitenkään kieltämään yliluonnollista vaan perustelemaan teismen ja kuolemattomuuden luonnollisille järjellä. Samaa traditiota on Deweyn mukaan myös 1800-luvun Emersonin ja Thoreaun edustama transsendentalismi joskin siinä ”järki” muutti muotoaan enemmän romanttiseen ja yhteisölliseen suuntaan. Nämä kaksi liikettä olivat Deweyn mukaan ”älyllisiä reflektsejä” suurimpaan vallankumoukseen uskonnon historiassa.<sup>205</sup>

Tätä vallankumousta määrittää erityisesti kaksi seikkaa. Ensinnäkin, vaikka nykyisinkin uskonnot ja niiden arvot vaikuttavat ihmisten toimintaan, on niiden aktualisoiminen oma valinta eikä suinkaan kirjoitettu sosiaaliseen rakenteeseen itseensä. Toisenakin näitä uskonnollisia arvoja aktualisoidaan myös täysin sekulaareissa ympäristöissä. Näitä kahta vallankumouksellista seikkaa on vauhdittanut sekulaarien yhteistoiminnan muotojen tuleminen yhteisöllisen toiminnan keskiöön. Keskeisintä ei siis ole ollut se, että esimerkiksi valtio erotetaan kirkosta vaan se, että arvot ja kiinnostuksen kohteet, jotka eivät ole missään yhteydessä uskonnollisiin instituutioihin ohjaavat suurelta osin jopa uskovaisten haluja ja pyrkimyksiä.<sup>206</sup> Jo aiemmilla luennoilla Dewey on kertonut haluavansa vapauttaa kokemuksen uskonnollisen laatupiirteen järjestäytyneen uskonnon dogmaattisista rakenteista.

---

<sup>201</sup>LW 9 (CF), 43.

<sup>202</sup>LW 9 (CF), 44.

<sup>203</sup>LW 9 (CF), 43.

<sup>204</sup>LW 9 (CF), 43–44.

<sup>205</sup>LW 9 (CF), 44–45.

<sup>206</sup>LW 9 (CF), 45.

Tällä kolmannella luennolla hän korostaa tämän vapautumisen sosiaalisia vaikutuksia ja kysyy, mitä kaikkea voitaisiinkaan saada aikaan jos taiteen, tieteen ja yhteisöllisen toiminnan kehittämiseen suhtauduttaisiin samalla intohimolla kuin historiallisiin uskontoihin.<sup>207</sup>

Omassa analyysissään yhteisöllisen toiminnan ja uskontojen suhteestaan Dewey jakaa historian kolmeen osaan. Ensimmäistä leimaa ihmisten välisten suhteiden näkeminen pahuuden täysin läpäisemänä ja tarve ulkopuolisten voimien pelastavalla vaikutukselle. Esimerkiksi perisyntioppi on hyvä esimerkki pahuuden voimasta, joka läpäisee myös sosiaaliset suhteet. Toisessa vaiheessa toimitaan tietynlaisen duaalimallin mukaisesti: arvokkaat asiat ihmisten välisissä suhteissa ovat sukua uskonnollisesti arvokkaille asioille. Samoin kuin tiede ja usko täydentävät toisiaan, näin täydentävät myös sekulaari sosiaalisuus ja uskonnollinen yhteisöllisyys. Deweyn mukaan tämä toinen, liberaaliteologinen vaihe olisi kuitenkin ylitettävä: kun kerran myönnetään, että uskonnollisella tavalla arvokkaita asioita voi olla myös uskonnon ulkopuolella, miksi ei vapautettaisi yhteisöllisyyttä kokonaan ja siirryttäisi kolmanteen, luonnollisen kumppanuuden vaiheeseen? Deweyn mukaan uskontojen arvokkaina pitämät asiat ovat kuitenkin pohjimmiltaan luonnollisen yhteiselon, yhteistyön ja keskinäisriippuvuuden tulosta ja ne on vain projisoitu yliluonnollisen alueelle.<sup>208</sup>

Luennollaan Dewey vastaa myös kritiikkiin siitä, että yliluonnolliseen vetoava etiikka on välttämätöntä toimivan ja hyvän yhteiselon kannalta. Konservatiivinen vastapuoli on nostanut esiin niin sodat, perhesuhteiden järkkymisen kuin taloudellisen sörönnönkin esimerkkeinä siitä, että nykyisessä jumalattomassa ajassa ihmisen pohjimmiltaan säälimätön ja brutaali luonto on tullut esiin.<sup>209</sup> Dewey itse vertaa tilannetta keuhukoneen keksimiseen. Näin jälkeensä on katsottu tämän aloittaneen teollisen vallankumouksen valtavat muutokset, mutta sitä ei nähty kuin vasta huomattavasti keksinnön tekemisen jälkeen. Samaten yhteiskunnallinen ja yhteisöllinen kehitys ovat omassa ajassa hyvin vaikeasti arvioitavia, koska emme voi etukäteen tietää niiden lopputuloksia. Tämän kaltaisen epävarmuuden edessä on houkuttelevaa vedota Jumalan toimintaan ainoana varmana keinona paremman yhteiskunnan saavuttamiseksi.<sup>210</sup> Deweyn mukaan tämä on luonnollisesti väärin ja hän kirjoittakin:

Tietenkään, en väitä tietäväni kuinka pitkälle äly voi ja kehittyy suhteessa sosiaalisiin suhteisiin. Mutta yhden asian ajattelen tietävänä. Tarvittava ymmärrys

---

<sup>207</sup>LW 9 (CF), 48–49.

<sup>208</sup>LW 9 (CF), 49–50.

<sup>209</sup>LW 9 (CF), 50.

<sup>210</sup>LW 9 (CF), 50–51.

ei kehity, jos emme pyri sitä kohti. Oletus siitä, että ainoastaan yliluonnolliset toimijat voivat hallita [kehitystä], on varma tapa vammauttaa tämä yritys. Se on yhtä varmasti hidastava voima nyt suhteessa yhteisölliseen älyyn, kuin samankaltainen väite oli aikaisemmin este fyysisen tiedon etenemiselle.<sup>211</sup>

Deweyn mukaan olemme kuitenkin ottaneet jo merkittävää askelia yhteiselomme analyysissä. Pelkästään nämä todisteet yhteistoiminnan ongelmien syystä eivät ole riittävä vaan tarvitaan myös tunteita: epätasa-arvon, sorron ja turvattomuuden tunteita sekä intohimoista oikeudenmukaisuutta. Näiden liitto älyllisen analyysin kanssa on Deweyn mukaan ainoa varma tie parempien rakenteiden syntymiseen.<sup>212</sup>

Deweyn mukaan hänen ajalleen on tyypillistä vaatia kirkoilta aktiivista toimintaa yhteiskunnallisissa asioissa eli teologian kielellä Jumalan valtakunnan rakentamista maan päälle. Deweyn mukaan tämä ei kuitenkaan ole todella mahdollista ennen kuin kirkot erotetaan yliluonnollisesta. Nykyään kirkkojen toisaalta katsotaan poistuvan omalta tontiltaan, kun ne puuttuvat talouden ja politiikan asioihin, mutta toisaalta taas kirkkojen vaalima ajatus omista ylemmistä arvoistaan ja totuuksistaan estää niitä osallistumasta yhteiskunnallisten päämäärien tavoitteluun luonnollisella ja tasa-arvoisella tavalla.<sup>213</sup> Jälkimmäisestä kertoo esimerkiksi kristinuskon tapa jakaa ihmiset vuohiin ja lampaisiin. Tämän kaltaisen yhteisön puhe kaikkien ihmisten veljeydestä on Deweyn mukaan pelkkää puhetta.<sup>214</sup> ”En voi ymmärtää miten minkäänlainen realisoitunut demokraattinen ihanne, elintärkeänä ja henkisenä ihanteena ihmisten välisissä suhteissa, on mahdollinen ilman luopumista perustavanlaatuisesta erottelusta johon yliluonnollinen kristinuskko on sitoutunut”, Dewey muotoilee.<sup>215</sup> Deweyn mukaan, vaikka emme välttämättä olisi edes metaforisella tasolla veljiä, olemme kuitenkin ”samassa veneessä, joka seilaa samalla myrskyisellä merellä”. Hän katsoo tämän yhteyden olevan uskonnollisesti äärimmäisen merkittävä.<sup>216</sup>

Dewey itse summaa kolmannen luennon tavalla, joka on syytä lainata kokonaisuudessaan:

---

<sup>211</sup>LW 9 (CF), 52. *”Of course, I make no claim to knowing how far intelligence may and will develop in respect to social relations. But one thing I think I know. The needed understanding will not develop unless we strive for it. The assumption that only supernatural agencies can give control is a sure method of retarding his effort. It is as sure to be hindering force now with respect to social intelligence, as the similar appeal was earlier and obstruction in development of physical knowledge.”*

<sup>212</sup>LW 9 (CF), 53–54.

<sup>213</sup>LW 9 (CF), 55–56.

<sup>214</sup>LW 9 (CF), 56–57.

<sup>215</sup>LW 9 (CF), 56–57. *”I cannot understand how any realization of the democratic ideal as a vital moral and spiritual ideal in human affairs is possible without surrender of the conception of the basic division to which supernatural Christianity is committed”*

<sup>216</sup>LW 9 (CF), 57.

Ihanteelliset päämäärät, joihin uskomme kiinnitämme, eivät ole hämäriä ja häilyviä. Ne saavat konkreettisen muodon siinä ymmärryksessä, joka meillä on suhteesta toinen toiseemme ja arvoista, jotka näihin suhteisiin sisältyvät. Me jotka nyt elämme, olemme osa ihmiskuntaa, joka ulottuu kauas menneisyyteen, ihmiskuntaa joka on ollut vuorovaikutuksessa luonnon kanssa. Asiat, joita eniten sivilisaatiossamme arvostamme eivät ole meistä itsestämme. Ne ovat olemassa jatkuvan ihmisyhteisön tekemisten ja kärsimysten armosta, [ihmisyhteisön] jossa me olemme linkki. Meidän on vastuu tämän saamamme arvojen perinteen säilyttämisestä, siirtämisestä, oikaisusta ja laajentamisesta, jotta ne jotka tulevat meidän jälkeen voivat vastaanottaa sen kiinteämpänä ja varmempana, laajemmin saatavilla olevana ja avokätisemmin jaettuna kuin me sen vastaanotimme. Tässä ovat kaikki osat uskonnolliseen uskoon, joka ei tule rajoittumaan poliittiseen ryhmään, luokkaan tai rotuun. Tämän kaltainen usko on aina ollut implisiittisesti ihmiskunnan yhteinen usko. Vielä on jäljellä sen tekeminen eksplisiittiseksi ja militantiksi.”<sup>217</sup>

## 4. Kriittinen analyysi

### 4.1. Deweyn uskonnollinen naturalismi

Filosofi Jeremy Stone määrittää uskonnollisen naturalismin teoksessaan *Religious Naturalism Today* seuraavasti:

Uskonnollinen naturalismi on naturalismin muoto, joka hyväksyy tietyt uskomukset ja asenteet, joiden mukaan maailmassa on uskonnollisia aspekteja, joita voidaan arvostaa naturalistisen viitekehyksen sisällä<sup>218</sup>

Naturalismilla on uskonnollisessa viitekehyksessä tarkoitettu usein supernaturalismin vastakohtaa, mutta tämä määritelmä on sekä epätarkka, että osittain väärä. Tässä tutkielmassa käytän teologi Charley Hardwickin kriteerejä naturalismin määrittelyyn. Hardwickin mukaan naturalismia määrittää neljä seikkaa: 1) vain luonnollinen maailma on todellinen, 2) luonto on siinä määrin välttämätön, että se ei vaadi alkuperälleen tai ontologiselle olemassaololleen

<sup>217</sup>LW 9 (CF), 58–59. “The ideal ends to which we attach our faith are not shadowy and wavering. They assume concrete form in our understanding of our relations to one another and the values contained in these relations. We who now live are parts of a humanity that extends into the remote past, a humanity that has interacted with nature. The things in civilization we most prize are not of ourselves. They exist by grace of the doings and sufferings of the continuous human community in which we are a link. Ours is the responsibility of conserving, transmitting, rectifying and expanding the heritage of values we have received that those who come after us may receive it more solid and secure, more widely accessible and more generously shared than we have received it. Here are all the elements for a religious faith that shall not be confined to sect, class, or race. Such a faith has always been implicitly the common faith of mankind. It remains to make it explicit and militant.

<sup>218</sup>Stone 2008, 1. “Religious naturalism is the type of naturalism which affirms a set of beliefs and attitudes that there are religious aspects of this world which can be appreciated within a naturalistic framework.”

ulkoisia syitä, 3) luonto voidaan ymmärtää kokonaisuudessaan vetoamatta minkäänlaiseen älylliseen tai tarkoitushakuiseen agenttiin ja 4) kaikki luonnolliset tapahtumat ovat seurauksia luonnollisista tapahtumista eli kaikki syyt ovat luonnollisia syitä.<sup>219</sup> Englannin sana ”*nature*”, jonka olen tässä suomentanut luonnoksi viittaa arkikäytössä moniin eri asioihin ja sillä voidaan erotella esimerkiksi inhimillistä ja ei-inhimillistä todellisuutta tai kuten, teologisessa keskustelussa, yliluonnollista ja luonnollista. Uskonnollisen naturalismin kontekstissa luonto tarkoittaa kuitenkin kaikkea mitä on: elotonta ja elollista luontoa, ihmistä, inhimillistä kulttuuria, jumalia, kaikkea mahdollista. Samankaltaista ajattelua voidaan löytää myös stoalaisilta ja erilaisista fysiikkaan pohjaavista teologian muodoista.<sup>220</sup>

Deweyn käsitys luonnosta on myös samankaltainen. Kuten aiemmin on todettu, Deweylle jopa ”Jumala” kuten hän sen käsittää, kuuluu osaksi luonnollista todellisuutta. Deweyn *A Common Faith*issa esittämä näkemys pyrkii myös selvästi arvostamaan uskonnollisia Aspekteja elämässämme viittaamatta niiden arvottamisessa esimerkiksi pelastukseen tai ulkoa asetettuihin eettisiin rakenteisiin. Deweyn näkemys edustaa siis selvästi omanlaistaan uskonnollisen naturalismin muotoa ja Stonen mukaan Dewey onkin George Santayanan ja Henry Nelson Wieman ohella yksi tradition keskeisimmistä hahmoista.<sup>221</sup> Deweyn uskonnonfilosofian omanleimaiset piirteet liittyvät erityisesti transaktionaaliseen käsitykseen tiedosta sekä kokonaisuuden ideaaliin. Transaktionaalinen käsitys tiedosta viittaa Deweyn näkemykseen, että tietoa tai toiminnan ohjeita syntyy nimenomaan kokemuksen kautta saavutetun tiedon ja tämän tiedon soveltamisessa asioiden muuttamiseen dynaamisessa vuorovaikutuksessa.<sup>222</sup> Deweylle ”Jumala” on kuitenkin ihanteen ja aktuaalisen ympäristön aktiivinen suhde. Samalla Jumala viittaa myös ”kaikkien niiden ihanteiden yhteyteen, jotka saavat meidät tahtomaan ja toimimaan”. Tämä ykseys saavutetaan tahdon ja mielikuvituksen avulla.<sup>223</sup> Deweyn sanoin:

On joka tapauksessa selvää, että sanaa [Jumala] käytetään yksinkertaisesti käsittämään ne moninaiset tekijät ja voimat, jotka ovat yhteydessä yhden ennalta näkemättömän seurauksen: hyvän edistämisen inhimillisessä elämässä<sup>224</sup>

---

<sup>219</sup>Hardwick 1996, 5–6.

<sup>220</sup>Cavanaugh 2003, 764–765.

<sup>221</sup>Stone 2008, 4.

<sup>222</sup>Stone 2008, 45–46.

<sup>223</sup>Stone 2008, 50.

<sup>224</sup>LW 9 (GoNG), 222. ”But it will be plain in any case that the word is used simply to designate a multitude of factors and forces which are brought together simply with respect to their coincidence in producing one undesigned effect—the furtherance of good in human life.”



Stonen mukaan yksi niistä asioista, jotka Dewey jättää modernin uskonnollisen naturalismin ratkaistavaksi on kysymys siitä mikä ansaitsee ihailumme (*adoration*) ja rakkautemme Jumalan sijasta. Deweyn mukaan hyvät asiat vaativat huolenpitoa, keskittymistä ja tarkkavaisuutta, mutta mikään ei vaadi sellaista omistautumista mitä esimerkiksi kristinuskossa Jumalaan tai Jeesukseen kohdistetaan. Stonen mukaan moderneissa tulkinnoissa adoraation kohteena ovat esimerkiksi mysteeri, kunnioittava pelko (*awe*) ja kiitollisuus.<sup>225</sup> Lähimpänä tällaista ihailun kohdetta Deweylle lienee demokraattinen yhteiselämä, jota käsitelleen tarkemmin alaluvussa 4.3.

Deweyn uskonnonfilosofian voidaan siis todeta pääpiirteissään sekä noudattavan että määrittävän uskonnollisen naturalismin traditiota. Seuraavissa alaluvuissa tarkastellaan Deweyn uskonnollista naturalismia ensin naturalismin lähtökohdista ja myöhemmin uskonnollisuuden näkökulmasta.

## **4.2. A Common Faithin hämmentävä tämänpuolisuus**

### **4.2.1. Deweyn metafyyssinen naturalismi**

Filosofi Richard M. Galen mukaan Deweyn ajattelun metafysiikka voidaan jakaa kahteen osaan, eksplisiittiseen ja implisiittiseen. Eksplisiittinen esitys filosofiasta löytyy parhaiten Deweyn *Experience and Nature* -teoksesta. Siinä yhdistyvät Deweyn Jamesin pohjalta kehittämä ajatus ”psykologisesta behaviorismista”, jonka keskiössä on organismien pyrkiminen suurempaan harmoniaan ympäristönsä kanssa sekä humanistisempi lähestymistapa, jossa Dewey pyrkii kuvamaan olemassaolon yleisiä piirteitä.<sup>226</sup> Yleisiin piirteisiin kuuluvat prekaarin ja pysyvän, ratkaistun ja ratkaisemattoman sekä determinoidun ja indeterminoidun yhdistelmät. Kaikki asiat ovat luonteeltaan sekä prekaareja että pysyviä. Tämä hahmotetaan helpoiten, kun ajatellaan, että Deweyn mukaan tutkiminen (*inquiry*) on keskeisin tapa hahmottaa maailma. Kaikissa asioissa on siis jonkinlainen ongelma tutkimisen kannalta (prekaari, ennustamaton) ja myös jonkinlainen ”jalansija” (pysyvä, ennustettava), josta lähteä liikkeelle. Ajallisesti tämä tarkoittaa sitä, että tutkimuksen ongelma nousee

---

<sup>225</sup>Stone 2008, 51. Stone viittaa tässä tulkinnassaan vaikeasti saatavilla olevaan kirjeeseen *The Christian Century* -lehden päätoimittajalle, jonka Dewey kirjoitti vuonna 1933.

<sup>226</sup>Gale 2010, 56.

menneisyydestä, ja täytyy ratkaista nykyisyydessä, jotta se ei jatkuisi tulevaisuudessa.<sup>227</sup>

Galen mukaan Deweyn kuvaus ei ole mikään empiirinen kuvaus olemassaolon piirteistä vaan deduktiivinen argumentti siitä, millainen maailman on oltava, jotta tutkiminen olisi mahdollista.<sup>228</sup> Dewey oli kuitenkin sitä mieltä, että siinä missä tieteellisenkin teorian, on metafyyssisenkin teorian oltava verifikoitavissa. Deweyn tutkimisen metafysiikka (*metaphysics of inquiry*) verifioituu siinä, että se auttaa meitä tulemaan paremmiksi tutkimuksessa. Galen mukaan tämä verifiointi-näkemys on ongelmallinen siitä syystä, että se vaatisi ikään kuin vielä ylemmän tason metafysiikkaa (eli että metafyyssisen teorian onnistuminen mitataan siinä, että se tekee ihmisistä parempia tutkijoita). Tämä taas olisi Galen mukaan ongelmallista siksi, että tutkiminen ei ole ainoa olemisemme tapa vaan Galen mukaan myös ”rakastelemme, saamme uskonnollisia kokemuksia, hengaillemme, otamme rennosti, jutustelemme, eikä mikään näistä ole osa tutkimusta”. Galen mukaan Dewey käsittääkin tutkimisen olevan osa jokaista diskurssia eikä niinkään jokaista kokemusta. Jokaisen kulttuurissa on siis läsnä tutkimisen eetos, mutta sen ei siis tässä mielessä voida sanoa muodostavan pohjaa olemisen yleisille piirteille. Kuitenkin Galen mukaan tämän voi tulkita myös niin, että kaikki inhimilliset toiminnot saavat osan arvostaan siitä, että ne liittyvät johonkin tutkimukseen. ”Elämämme tutkijana on kuin värjäysaine, joka leviää kaikkien kokemustemme päälle” Gale kirjoittaa.<sup>229</sup>

Galen mukaan Deweyn filosofian taustalla on tämän äänenlausutun metafysiikan lisäksi toinen, hegeliläisvaikutteinen, jopa mystiikkaan nojaava metafyyssinen rakenne.<sup>230</sup> Galen mukaan samalla kun Dewey ajattelu teki siirtymän uushegeliläisyydestä pragmatismiin muuttui ”universaali tietoisuus” (*universal consciousness*) nimeltään mutta ei määritelmältään kokemukseksi (*experience*).<sup>231</sup> Deweyn ajattelu noudattelee Galen tulkinnan mukaan samaa linjaa kuin esimerkiksi Emersonin ajatus ikuisesta Yhdestä, orgaanisesta ykseydestä, jossa yksi suuri Henki tuo itsensä esille. Gale perustelee tätä esimerkiksi katkelmalla *Experience and Nature* -teoksesta, jossa Dewey kirjoittaa keuhkojen ja hapen suhteesta:

---

<sup>227</sup>Gale 2010, 57-58.

<sup>228</sup>Gale 2010, 57.

<sup>229</sup>Gale 2010, 58-59. ”--we make love, have religious experiences, hang out, chill, shoot the breeze, none of which are part of an inquiry” & ”Our life as an inquirer is like a dye that spreads over all of our experiences.”. Gale jatkaa jälkimmäistä lainausta sillä, että uskonnolliset kokemukset taas ovat värjäysaineita, jotka värjäävät prometheusmaisia pyrkimyksiämme tutkijana. Samaten Gale ajattelee, että uskonnolliset kokemukset ovat tietynlaisia ”keitaita”, joille voimme prekaarissa tutkija-maailmassa pysähtyä. Nämä ajatuksen liittyvät Galen edustamaan kantaan siitä, että Deweyn ajattelun taustalla on tosiasiassa naturalismin sijaan jonkinlainen prometheusmainen mystiikka.

<sup>230</sup>Gale 2010, 60. On tärkeä huomata, että Gale edustaa Dewey-tulkinnassaan melko radikaalia ja osin kontroversiaalia kantaa.

<sup>231</sup>Gale 2010, 61.

Kuten on ehdotettu, nämä objektit eivät ole alkuperäisiä, eristyneitä ja riippumattomia. -- Vaikka hengittäminen on toiminto, johon sisältyy sekä happi, että keuhkojen toiminta, voimme irrottaa jälkimmäisen tutkimusta varten, vaikka emme voi erottaa sitä todellisuudessa.<sup>232</sup>

Galen mukaan Deweyn näkemys molemminpuolisesta riippuvuudesta keuhkojen ja hapen, tai yleisemmin eliön ja sen luonnollisen ympäristön välillä, on kyseenalainen, koska happi on olemassa ilman keuhkoja samoin kuin elinympäristö ilman eliöitä.<sup>233</sup> Galen tulkintakehyksessä näyttäisi siis siltä, että Deweyn pitää olettaa jonkinlainen perimmäinen ykseys, jotta raja luonnon ja ihmisen välillä voidaan kuroa umpeen. Galen mukaan näyttää selvältä, että kun Dewey kirjoittaa, että ”jopa atomit ja molekyylit näyttävät valinnoissaan asenteellisilta”, on kyseessä tietynasteista panpsykismia, jossa idealistinen ”kaiken orgaaninen yhteys” määrittää alempien tasojen kehitystä.<sup>234</sup> Galen tulkinta näyttää sangen houkuttelevalta valinnalta jos ottaa huomioon Deweyn uushegeliläisen taustan ja Emersonin kaltaisten ajattelijoiden vaikutuksen. Itse olisin kuitenkin taipuvaisempi ajattelemaan, että Deweyn myöhäiskauden vahva korostus ykseydelle ei välttämättä ole merkki jonkinlaisesta idealistisesta ”ykseyden hengestä”. Enemminkin tulkitsisin ykseyden tavoitteeksi, koska Dewey näkee nimenomaan vieraantumisen ympäristöstämme suureksi ongelmaksi esimerkiksi militanttien ateistien ja fundamentalistien parissa. *A Common Faith*issa Dewey kirjoittaa, etteivät kaikki asiat kuulu luonnollisen hurskauden piiriin vaan ne pitää valikoida. Aiemmin on myös todettu, Deweylle ihminen on osa luontoa, mutta sellainen osa jota leimaavat äly ja merkitys. Esimerkiksi Galen lainaama kohta keuhkoista ja hapesta voitaisiin vastaavasti tulkita hyväntahtoisesti siten, että keuhkot eivät olisi kehittyneet ilman dynaamista vuorovaikutusta hapen kanssa, ja happi ei olisi ”hengitettävää”, eli se mitä happi meille on ilman keuhkoja. Olemme kuitenkin Deweyn mukaan selvästi riippuvaisia luonnosta.<sup>235</sup>

Raymond Boisvert taas esittää maltillisemman tulkinnan Deweyn metafysiikasta. Boisvertin mukaan Dewey kääntää ontologiassaan klassisen metafysiikan pääläelle: sen sijaan, että idea tai muoto (*form*) määrittäisi asioita (*things*) määrittävätkin asiat muotoa.<sup>236</sup> Boisvert lähestyy tätä kahdesta näkökulmasta verraten Deweyn ajattelua Aristoteleeseen. Kun puhutaan *technestä* (τέχνη) eli liikutaan käytännöllisen tiedon alueella, on Deweyn ontologia melko helppo hahmottaa. Esimerkiksi talo saa muotonsa, ei jostakin ”taloudesta” vaan, niistä

---

<sup>232</sup>LW 1 (EN), 22. *As has been suggested, these objects are not original, isolated and self-sufficient. --. Although breathing is in fact a function that includes both air and the operations of the lungs, we may detach the latter for study, even though we cannot separate it in fact.*

<sup>233</sup>Gale 2010, 64-65.

<sup>234</sup>Gale 2010, 67.

<sup>235</sup>LW 9 (CF), 37.

<sup>236</sup>Boisvert 1998, 162.

asioista kuten kattotiilistä ja ikkunoista, jotka muodostavat sen tietyn suunnitelman mukaisesti.<sup>237</sup> Deweylle muoto on aina tietyn prosessin lopputulos, ei koskaan annettu.<sup>238</sup> Kun tätä käsitystä laajennetaan *physikseen* (φύσις) eli luonnon alueelle on Boisvertin mukaan Deweyn ontologiassa kolme asiaa määrittävää piirrettä: dynaamisuus, tietynasteinen tarkoitushakuisuus ja tietty jatkuvuus. Ensimmäisellä tarkoitetaan sitä, että asiat ovat energisiä siinä mielessä, että niissä potentiaali kehitykseen. Toinen piirre viittaa siihen, että tällä mahdollisella kehityksellä on tietty, ainakin osittain määrätty, päämäärä, joka Deweyn mukaan on ”aktiivisen tasapainotilanteen luonteenomaisen mallin” (*characteristic pattern of active equilibrium*) kehitys. Kolmannella piirteellä viitataan tiettyyn pysyvyyteen tai jatkuvuuteen asiassa tai kuten Dewey asiaa muotoilee ”tyytytykseen” (*satisfaction*).<sup>239</sup> Käytännössä tämä hieman hankalasti esitetty muotoilu tarkoittaa sitä, että asiat pyrkivät tietynlaiseen sopusuhtaiseen tasapainoon ympäristönsä kanssa niin, että kun tasapaino on saavutettu pyritään sen pysyvyyteen. Toisin sanoen eliön ja elinympäristön välinen vuorovaikutuksessa on aina tietty päämäärä, tietyn mallin mukainen ”tyytyväisyys”. Deweyn mukaan tämä malli ei kuitenkaan rajoitu vain orgaaniseen luontoon vaan koskee myös epäorgaanisia asioita<sup>240</sup> kuten esimerkiksi edellä mainittuja atomeja ja molekyylejä. Atomien tapauksessa haluttu ”tasapainotilanne” on elektronien energiatilan tasapainotila, oktetti, jonka ”saavuttamiseen” esimerkiksi ionit pyrkivät välillä melko rajuissakin reaktioissa. Elektronien, protonien ja neutronien ”päämäärä” on siis tietyn muodon (*form*) saavuttaminen ja ylläpitäminen. Tämän metafysisen esitykseen nojaten voidaan paremmin ymmärtää miksi *A Common Faith*issa Jumala sijoittuu juuri ihanteen ja aktuaalin väliseksi aktiiviseksi suhteeksi. Se ottaa asioiden merkitysten muodostajana sen saman roolin, joka on esimerkiksi Maailmansielulla tai Luojalla. Poiketen näistä Deweyn esitys kuitenkin nähdäkseni täyttää Hardwicken uskonnollisen naturalismin kolmannen vaatimuksen siitä, että luontoa ymmärtääkseen ei tarvitse vedota tarkoitushakuihin agentteihin. Deweyn kuvaus asioiden pyrkimyksestä tasapainotilaan muistuttaa mielestäni deskriptiota maailmassa olevista asioista kuten oktetista tai elävien olentojen luontaisesta kivun välttelystä, enemmän kuin jonkinlaista panpsykististä metafysisistä rakennetta.

---

<sup>237</sup>Boisvert 1998, 161.

<sup>238</sup>Boisvert 1998, 160.

<sup>239</sup>Boisvert 1998, 163.

<sup>240</sup>Boisvert 1998, 164.

#### 4.2.2. Onko naturalistinen selitys riittävä?

John F. Haught kysyy ”Is Nature Enough? No” -artikkelissaan keskeisen kysymyksen uskonnollisen naturalismin selitysvoimasta: Voidaanko naturalistisesta viitekehyksestä todella vastata aidosti syvällisiin kysymyksiin. Karrikoidusti voitaisiin siis kysyä, voidaanko elämä selittää kemiallisin termein?<sup>241</sup> Tätä kysymystä on syytä tarkastella lyhyesti Deweyn uskonnollisen naturalismin valossa. Haughtin mukaan naturalismi ja erityisesti evolutiivinen naturalismi taipuvat usein eksplanatiiviseen monismiin, eli siihen että kaikkiin kysymyksiin voitaisiin antaa vastausta yhdessä viitekehyksessä, tässä tapauksessa tieteellisen metodin keinoin. Haught taas itse edustaa eksplanatiivista pluralismia eli kantaa, jonka mukaan kysymyksiin on olemassa eri tasojen vastauksia.<sup>242</sup> Klassinen esimerkki tästä löytyy Platonin *Faidon*-dialogista, jossa oppilaat kysyvät Sokrateelta miksi tämä istuu vankisellissään. Sokrates antaa ensin totuudenmukaisen, mutta täysin triviaalin vastauksen viitaten lihaksistoonsa ja luihinsa, jotka mahdollistavat istuma-asennon ottamisen. Parempi, syvempi selitys, on että hän istuu siinä, koska ateenalaiset halusivat tuomita hänet ja hän hyväksyi tuomionsa. Platonin mukaan vielä syvempi syy on kuitenkin se, että transsendentti hyvyys ohjaa Sokrateen hyväksymään ateenalaisten tuomion.<sup>243</sup> Haughtin mukaan, vaikka kuinka tarkastelisimme Sokrateen lihaksia, emme millään pääsisi siitä toiselle tasolla saati sitten vastaamaan syvempiin tarkoitusta, etiikkaa ja uskontoa koskeviin kysymyksiin. Hänen mukaansa tieteellinen selitys jättää aina tilaa teologiselle.<sup>244</sup> Haughtin huoli on keskeinen, sillä merkityksellisten selitysten antaminen elämälle ja maailmalla on eittämättä uskonnollisuuden keskeisiä funktioita.

Haught jakaa itse metafyysiset naturalistit ”koviin” ja ”pehmeisiin” naturalisteihin. Ensimmäistä määrittää skientismi ja reduktivismi kun taas jälkimmäiset vierastavat reduktivismia ja näkevät maailman ”hienosyisempänä” järjestelmänä. Uskonnolliset naturalistit kuuluvat jälkimmäiseen joukkoon ja vaikka eivät hyväksy tuonpuoleisiin asioihin viittavia selityksiä, on heistä kuitenkin välillä tarpeen viitata ”mysteerin”, ”pyhän” tai ”syvyyden” kaltaisiin konsepteihin.<sup>245</sup> On mielestäni melko selvää, että esimerkiksi puhtaan darwinistinen lähestymistapa elämän syvällisiin kysymyksiin ei ole eksplanatiivisesti

---

<sup>241</sup> Haught 2003, 774.

<sup>242</sup> Haught 2003, 775.

<sup>243</sup> Haught 2003, 776.

<sup>244</sup> Haught 2003, 776.

<sup>245</sup> Haught 2003, 770.

tydyttävä.<sup>246</sup> Dewey edustaa kuitenkin selkeästi pehmeää naturalismia ja hänen kantansa on kaukana skientistisestä näkemyksestä, jonka mukaan tiede voisi saavuttaa objektiivisia totuuksia. Kai Alhasen mukaan Deweyn käsitystä tieteellisestä tutkimuksesta ”ohjaavat ihmisen kuvittelemat mahdollisuudet siitä, miten luonnonvoimat voitaisiin valjastaa inhimillisten ihanteiden palvelukseen.”<sup>247</sup> Tieteellinen toiminta ei siis ole irrallaan muusta elämästä vaan se linkittyy arvokkaiksi koettuihin asioihin ja niitä koskevan toiminnan kehittämiseen.<sup>248</sup> Samalla tavalla Dewey hahmottaa myös metafysiikan, jonka keskiössä on nimenomaan ihanne tai tasapainotila, jota kohti pyritään.

Deweyn näkökulmasta Platonin ”transsendentin hyvyyden” kaltaiset asiat on tulkittava luonnollisen yhteiselon, yhteistyön ja keskinäisriippuvuuden tuloksiksi, jotka on projisoitu transsendentin alueelle.<sup>249</sup> Haughtin kaltaisten ajattelijoiden näkökulmasta teologisten selitysten keskeisyys juontaa niiden viittaamisesta johonkin transsendenttiin eli johonkin, johon naturalistisella selityksellä ei ole pääsyä. Onkin keskeistä tarkastella voivatko nämä yhteiselon, yhteistyön ja keskinäisriippuvuuden tulokset todella vaikuttaa ”joltakin suuremmalta” naturalismin viitekehyksessä.

Eräs tapa lähestyä tätä kysymystä on Jerome Stonen esittämä minimalistisen transsendenssin malli, joka viittaa tilanteelliseen tai suhteelliseen transsendenssiin. Stone kuvailee näkemystään seuraavasti:

Naturalistisen katsantokannan rajoissa normien ja [luovien] voimien transsendentti ulottuvuus ymmärretään kokoilmana jatkuvasti houkuttelevia normeja ja tilanteen ylittäviä (*transcending*) luovia voimia, eli siis, tilanteellisena tai suhteellisena transsendenssina. Toisin sanoen, ne ovat relativisesti transsendenteja suhteessa normeihin ja olosuhteisiin maailmassa ja kuitenkin maailmassa relevantteina mahdollisuuksina ja realiteetteina havaittavan tilanteen tuolla puolen.<sup>250</sup>

Stonen mukaan esimerkiksi oikeudenmukaisuus on normina houkutteleva, vaikka etenisimme sen tavoittelussa kuinka pitkälle, samoin kuin esimerkiksi lääketieteen tai pedagogian vielä saavuttamattomat luovat voimat. Minimalistisella transsendenssilla viitataan siis asioihin

---

<sup>246</sup>Eri kysymys on taas voisiko tieteellisen ajattelun laajentamisella esimerkiksi klinisen psykiatriin piiriin saada subjektitasolla riittävän merkityksellisiä vastauksia syvällisiinkin kysymyksiin.

<sup>247</sup> Alhanen 2013, 168.

<sup>248</sup> Alhanen 2013, 168-168.

<sup>249</sup> LW 9 (CF), 49.

<sup>250</sup> Stone 2003, 787. “*Within the limits of a naturalistic outlook the transcendent dimension of norms and powers is understood as a collection of continually compelling norms and situation transcending creative powers, that is, situation or relative transcendence. In other words, they are relatively transcendent to norms and situations within the world yet are within the world as relevant possibilities and realities beyond a situation as perceived.*”

jotka ovat selvästi nykyisen, kapeasti määritellyn, tilanteemme ulkopuolella, mutta ovat silti osa ”maallista” (*this-worldly*) ulottuvuutta.<sup>251</sup> Tämän kaltainen transsendenssin hahmottaminen tuntuu ainakin intuitiivisesti täyttävän vaatimuksen ”jostakin suuremmasta” vaikka se onkin tässä minimalistisessa versiossa ”pienempi” kuin esimerkiksi kaikkivaltias Jumala.

Deweyn uskonnonfilosofian voidaan mielestäni katsoa noudattavan tätä Stonen ajatusta. Jos otetaan esimerkiksi *A Common Faith*issa esitetty esimerkki lennättimestä, joka syntyi Samuel Morsen järjestäessä jo olemassa olevat materiaalit ja energiat joksikin täysin uudeksi. Lennättimen mahdollistama viestintäverkko oli ennen Morsen ja työtovereiden työtä ”tilanteellisesti transsendentti” vaikka se kuten historia todistaa, on se nykyään täysin tämänpuoleinen. Luovien voimien lisäksi Dewey nimeää myös lukuisia normeja, joilla on uskonnollista merkitystä, esimerkiksi *A Common Faith*in lopussa mainitun ajatuksen siitä, että olemme ihmisinä samassa veneessä myrskyisällä merellä.<sup>252</sup> Dewey itsekin hahmottaa näiden asioiden olevan meidän omasta tilanteestamme ulkopuolisia kuten *A Common Faith*in lopusta löytyvä lainaus antaa ilmi:

Asiat, joita eniten sivilisaatiossamme arvostamme eivät ole meistä itsestämme. Ne ovat olemassa jatkuvan ihmisyyteen tekemisten ja kärsimysten armosta, jossa me olemme linkki.<sup>253</sup>

Tässäkin yhteydessä on kuitenkin hyvä jälleen huomata, että vaikka näissä esimerkeissä korostuu nimenomaan inhimillisen toiminnan merkitys, toimii luonto kuitenkin sinä asiana, josta olemme riippuvaisia ja joka luo mahdollisuudet tälle toiminnalle.

Voidaan kuitenkin mielestäni sanoa, että Deweyn uskonnollinen naturalismi täyttää Stonen minimalistisen transsendenssin vaatimukset. Samaten mielestäni voidaan, viitaten Haughtin haasteeseen, sanoa, että Deweyn näkemys naturalismin läpi tulkittuna voidaan asioille antaa myös syvällisiä merkityksiä, kuten edellisessä tekstikatkelmassa. *A Common Faith*in luonnollisen uskonnon voidaan siis sanoa täyttävän tietynlaiset uskonnollisuuden konseptuaaliset minimiehdot, mutta on vielä tarkasteltava muodostaako se todella mahdollisen pohja todelliselle hengellisyydelle.

---

<sup>251</sup> Stone 2003, 787.

<sup>252</sup> LW 9 (CF), 57.

<sup>253</sup> LW 9 (CF), 58–59. “The things in civilization we most prize are not of ourselves. They exist by grace of the doings and sufferings of the continuous human community in which we are a link.”

### 4.3. Deweyn uskonnollisuuden uskonnollisuus

#### 4.3.1. Henkinen ulottuvuus ja kehitys

Sen lisäksi, että John Haught esittää haasteita koskien naturalismin selitysvoimaa, hän myös haastaa uskonnollista naturalismia siitä, voiko se todella ”tydyttää henkiset tarpeemme”. Haught jakaa naturalistit ”aurinkoisiin” (*sunny*) ja ”hämäriin” (*shady*) sen mukaan mikä heidän suhteensa on naturalistisen maailman kykyyn tyydyttää henkisiä ja älyllisiä tarpeitamme.<sup>254</sup> Haughtin kuvauksen mukaan jälkimmäisten mielestä naturalistiset selitykset ja merkitykset eivät ole riittäviä, mutta ne ovat ”parasta mitä meillä on”. Paras esimerkki tämän kaltaisesta ajattelijasta on Haughtin mukaan ranskalaiskirjailija ja absurdistifilosofi Albert Camus (1913–1960). Erityisesti tämän tulee esiin Camus’n ”Sisyfoksen myytti”-esseessä vuodelta 1942. Esse käsittelee kreikkalaisen myytin Sisyfosta, joka on tuomittu pyörittämään suurta kiveä ikuisesti ylös vuoren rinnettä. Aina kun Sisyfos saavuttaa huipun, kivi vierii alas ja ikuinen ylämäki jatkuu. Sisyfos edustaa Haughtin mukaan traagista sankaria, joka voidaan kuvitella onnelliseksi, mutta vain sen takia, että hän on kiveä työntäessään vahvempi kuin häntä alistava maailma. Hämärän naturalismin ytimessä on siis ristiriita tarkoitusta etsivän ihmisen ja merkityksen kieltävän maailman välillä. Haughtin mukaan verrattuna aurinkoiseen naturalismiin on hämärä variantti sekä loogisempi, että älyllisesti rehellisempi.<sup>255</sup>

Haught viittaa ”Is Nature Enough? No” -artikkelissaan myös uskonnonfilosofi John Hickin (1922–2012) esittämään naturalismin kritiikkiin. Kirjassaan *The Fifth Dimension* (1999) Hick kirjoittaa, että jos naturalistinen hypoteesi universumista on totta, ”on se hyvin huono uutinen ihmiskunnalla kokonaisuudessaan”.<sup>256</sup> Hickin mukaan naturalistit vetoavat ajattelussaan siihen, että asiat kuten rakkaus, yhteisöllisyys, kauneus, totuuden etsintä ja fyysiset nautinnot voisivat tyydyttää merkityksen kaipuumme ja tyydyttää tarpeemme. Hickin mukaan elämme kuitenkin sellaisessa maailmassa, jossa näiden tarpeiden tyydyttäminen, siinä mittakaavassa kuin merkityksen tunne todella vaatii, ei ole suurimmalle osalle ihmiskuntaa mahdollista. Sen estävät Hickin mukaan niin maailmassa valitseva materiaallinen köyhyys kuin myös erilaiset henkisen ja emotionaalisen kärsimyksen muodot.<sup>257</sup> Esimerkiksi vaikkapa *A Common Faith*issa mainitut rautatiet ja niiden hyödyt eivät ole vielääkään, lähemmäs kaksi

<sup>254</sup> Haught 2003, 771-772.

<sup>255</sup> Haught 2003, 773.

<sup>256</sup> Hick 1999, 19.

<sup>257</sup> Hick 1999, 20-21.



vuosisataa keksinnön jälkeen, ole saavuttaneet kaikkia maailman kolkkia. Hick itse perustaa oman näkemyksensä siitä mikä on hengellisesti riittävää oman pluralistisen teismsinä pohjalle. Hickin näkemys on, että kaikki suurten maailmanuskontojen ytimessä on ”transsendentti kosminen optimismi”. Tällä hän tarkoittaa, että kaikkia näitä uskontoja yhdistää ajatus siitä, että on olemassa jokin transsendentti todellisuus, joka ohjaa maailmaa parempaan suuntaan. Hän lainaa tämän pluralistisen uskonnon ydinlauseeksi mystikko Juliana Norwichlaisen (1342 – n. 1416) sanoja: ”Kaikki kääntyy hyväksi ja kaikki kääntyy hyväksi ja kaikenlaiset asiat kääntyvät hyväksi.”<sup>258</sup> Samanlainen näkemys löytyy myös William Jamesin kuvauksesta ”tervemielisyyden järjestelmällisestä vaalimisesta uskonnollisena asenteena”, jolla hän tarkoittaa uskonnollisesta ”sokeutta pahuudelle” ja hyvän näkemisestä universaalina asiana.<sup>259</sup>

Deweyn oma kanta universumin luonteeseen tulee esiin *A Common Faith*in toisen osan lopusta, jossa hän vastaa James Henry Breastedin kysymykseen siitä onko luonto ihmiselle myönteellinen. Vastaus täyttää mielestäni melko hyvin Haughtin kriteerin älyllisestä rehellisyydestä, sillä Deweyn mukaan universumi ei ole rakenteellisesti myönteellinen tai vihamielinen, mutta toimii kuitenkin kaiken toimintamme mahdollistajana. Dewey itse kirjoittaa, että sellaisille henkilöille, jotka ”haluavat kaiken tai ei mitään”, tällainen vastaus on tuskin riittävä.<sup>260</sup> Deweyn oma kanta edustaa meliorismia, jonka hän itse määrittää seuraavalla tavalla:

Meliorismi on uskomus siitä, että tietyt olosuhteet, jotka ovat tietyssä hetkenä, olivat ne sitten verrattain huonoja tai verrattain hyviä, voidaan joka tapauksessa parantaa. Se innostaa älyä tutkimaan hyvien [asioiden] saavuttamisen keinoja ja esteitä näiden toteutumiselle sekä näkemään vaivaa olosuhteiden parantamiseksi. Se herättää luottamusta ja järkevää toiveikkuutta, jotain jota optimismi ei tee. Jälkimmäinen, väittäessään, että hyvä on jo realisoitunut perimmäisessä todellisuudessa saa meidät usein sivuuttamaan pahan, joka on konkreettisesti olemassa.<sup>261</sup>

<sup>258</sup> Hick 1999, 58-59. Hickin uskonnollisuuden määritelmään vertaaminen on mielekästä, koska määritelmä ottaa pohjaksi suuret maailmanuskonnot (ja on siis siltä osin deskriptiivinen), mutta pyrkii kuitenkin luomaan oman opeista irrallisen käsityksen uskonnoista. Hickin näkemystä voi kritisoida mystiikan ylikorostuksesta, mutta siitä huolimatta tämän tutkielman kontekstissa on *Fifth Dimension* hyvä vertailukohta.

<sup>259</sup> James 1981, 73-74. James ei kuitenkaan Hickin tavoin arvottanut tervemielistä uskonnollisuutta seuraavalla sivulla mainittua sairasmielistä uskonnollisuutta korkeammalla.

<sup>260</sup> LW 9 (CF), 38-39.

<sup>261</sup> MW 12 (RP), 182-183. ”Meliorism is the belief that the specific conditions which exist at one moment, be they comparatively bad or comparatively good, in any event may be bettered. It encourages intelligence to study the positive means of good and the obstructions to their realization, and to put forth endeavor for the improvement of conditions. It arouses confidence and a reasonable hopefulness as optimism does not. For the latter in declaring that good is already realized in ultimate reality tends to make us gloss over the evils that concretely exist.”

Deweylle keskiössä ei siis ole kysymys siitä onko universumi paha vai hyvä vaan miten sitä voitaisiin kehittää. Toisessa yhteydessä hän kirjoittaakin, että meliorismi on ”pohjimmiltaan oppi kehityksestä.”<sup>262</sup> Deweyn näkemystä voisi siis Hickin ajatteluun verratessa kutsua ”relatiivisesti transsendentiksi kosmiseksi optimismiksi”. Deweyn vankkumatonta uskoa kehitykseen voisi myös kuvata Hickin lainaamalla Juliana Norwichlaisen sanoilla. Korostamalla sekä ihmisen kykyä muuttaa ympäristöään, että ihmisen riippuvuutta ympäristöstään Dewey pyrkii välttämään sekä yltiö-optimismin aiheuttaman passivisuuden, että liian pessimistisyyden aiheuttaman Sisyfoksen traagisuuden. Deweylle on myös keskeistä, kuten *A Common Faithin* lopusta voidaan lukea, että tämä usko ei tule rajamaan ulos mitään poliittista ryhmää, luokkaa tai rotua.<sup>263</sup>

Vaikka ideaalitasolla Dewey vastaa Hickin haasteeseen, naturalismin ”hyvien” rajoittumiseen vain tietyille ihmiskunnan jäsenille, muodostaa tämä silti selkeän ongelman. Eivätkä Deweyn nostamat esimerkit Stevensonin, Morsen ja Nightingalen kaltaisista kehityksen airuista suoranaisesti edusta tavallisia ihmisiä tai näiden kokemuksia. Kysymys siitä, onko *A Common Faithin* usko saavutettavissa vain neroille<sup>264</sup> tai etuoikeutetuille ihmisille, on vakava haaste Deweyn projektille. Dewey ei anna esityksessään myöskään selvää vastausta siihen miten William Jamesin kuvaamiin ”sairasmielisiin ihmisiin” (*sick soul*), jotka ovat ”juoneet liian syvältä katkeruuden maljasta voidakseen koskaan unohtaa sen makua”<sup>265</sup> pitäisi suhtautua. Deweyn vankkumaton usko pahan ylittämiseen inhimillisen toiminnan ja edistymisen keinoin ei tee oikeutta sellaiselle pahuudelle, jota James kuvaa ”sellaisena pahuutena, joka ei sovi mihinkään hyvän järjestelmään”, pahuutena johon ainoa mahdollinen reaktio on joko alistuminen tai huomaamatta jättäminen.<sup>266</sup> Vaikka Dewey tunnustaakin luonnon rajoitteet inhimilliselle toiminnalle, ei *A Common Faith* vastaa mitenkään radikaalin pahan ongelmaa. Ajatus esimerkiksi massamurhien tai hirvittävien henkilökohtaisten tragedioiden ”korjaamisesta” kehityksen keinoin ei ole eettinen.

Kehityksmaatutkimuksen professori Juhani Koposen mukaan konseptina kehityksen voima nousee nimenomaan sen monitulkintaisuudesta. Hänen mukaansa historiallisesti ”kehitys” on ollut kaikkien mielestä hyvä asia, mutta sille ei ole ollut eksaktia määritelmää ja kehityksen sateenvarjon alle on koottu useita erilaisia asioita.<sup>267</sup> Voitaaisiinkin väittää, että

---

<sup>262</sup> MW 7 (CCE), 298.

<sup>263</sup> LW 9 (CF), 58–59.

<sup>264</sup> Myös James puhuu *Uskonnollinen kokemus* -teoksessaan siitä, että alkuperäistä, aitoa uskonnollisuutta tulee etsiä nimenomaan uskonelämän ”nerojen” parista. (James 1981, 14.)

<sup>265</sup> James 1981, 145.

<sup>266</sup> James 1981, 127.

<sup>267</sup> Koponen 2014, 6.

Deweykin taipuu meliorismissaan jonkinlaiseen kehitysmystikkaan, sillä hänelle kehitys, ilman sen tarkempaa määritelmää, on lääke maailman pahuuteen. Dewey itse kirjoittaa kehityksestä: ”olemme joka tapauksessa velkaa tälle 1700-luvun liikkeelle<sup>268</sup> nykyisestä liki uskonnollisesta uskosta tarpeestamme kehitykselle ja mahdollisuudesta tehdä siitä kaikkia inhimillisiä asioita hallitseva periaate.”<sup>269</sup>

Kehitys myös näyttäytyy, ainakin *A Common Faithin* perusteella, olevan jonkinlainen ihmiskunnan yhteinen tavoite, vaikka todellisuudessa erilaiset käsitykset siitä mitä kohti on pyrittävä ovat jatkuvassa ristiriidassa keskenään. Melioristinen ajatus siitä, että kehitys on itsessään ratkaisu pahuuteen muistuttaa muotoilultaan usein toistettua kapitalistisen järjestelmän puolustusta siitä, että vapaa markkinatalous on nostanut miljoonia ihmisiä absoluuttisesta köyhyydestä. Nykyisestä talousjärjestelmästäamme puuttuu tietynlainen, oikeasti velvoittava standardi siitä millainen hyvinvoinnin taso yksilöllä on oltava ja millä tasolla taloudellinen epätasa-arvo voi suurimmillaan olla. Riittää että ”mennään eteenpäin”. Samoin Deweyn näkemys elää ja kuolee sen mukana, onko ”kehitys” loppujen lopuksi riittävää. Ilman sidottua standardia, velvoitetta, jonka pitäisi toimia moraalisen toimintamme ankkurina, se nojaa liiaksi toimintaan ja muutoksen tekemisen kykenevien ihmisten hyväntahtoisuudelle tai vaihtoehtoisesti hegeliläisen dialektiikan kaltaisille metafyyysisille kehikoille. *A Common Faithin* implementointiin käytännössä palataan tarkemmin luvussa 4.3.3. mutta jo tässä kohtaa on keskeistä huomioda, että Deweyn kehitysusko muodostaa yhden keskeisen ongelman Deweyn uskonnollisen naturalismin uskottavuuden kannalta.

#### 4.3.2. Yhteisöllinen vai yksilöllinen

Tarkasteltuamme yleisesti Deweyn uskonnollisen naturalismin uskonnollisia edellytyksiä edellisessä luvussa, tässä alaluvussa keskityn analysoimaan *A Common Faithin* esitystä yhteisöllisen ja yksilöllisen uskonnollisen kokemuksen näkökulmasta. Käyn läpi useita toisistaan poikkeavia näkökulmia Deweyn uskonnollisen kokemuksen laatupiirteen luonteesta dialektissa hengessä ja näiden pohjalta arvioin, millaisena Deweyn kanta tämän tutkimuksen kontekstissa avautuu.

Artikkelissaan ”Pragmatism, History and Theology” (2003) William Dean esittää väitteen, että pragmatistinen käsitys Jumalasta, jota myös Dewey edustaa, on pohjimmiltaan

<sup>268</sup> Tässä Dewey viittaa siis valistusajatteluun.

<sup>269</sup> MW 7 (CCE), 333-334. “--nevertheless we owe to this movement of the eighteenth century our present almost religious faith in the need of progress and in the possibility of making it the ruling principle of human affairs.”

kalvinistinen. Määritelleessään kalvinistista kantaa Dean lainaa historioitsija R. H. Tawneytä: ”hyvät teot eivät ole tie pelastukseen vaan korvaamattomia todisteina siitä, että pelastus on saavutettu.” Samalla tavalla Deanin mukaan pragmatismissa voidaan testata omaa ”pelastusta”, sillä kuinka hyvin pärjää maailmassa. Deanin mielestä onkin vain ”pienä liioittelu” sanoa, että kalvinismi loi sen maailman, jolle pragmatismi on metodi.<sup>270</sup>

Nimenomaisesti Dewey on Deanille vahvin esimerkki tästä kalvinismi-pragmatismi yhteydestä. Deanin mukaan Deweylle uskonnollisuus oli mahdollisuus osallistua oman ”henkisen kulttuurin” kehittämiseen.<sup>271</sup> Dean kirjoittaa

Pragmatistisesti käsitettynä, Jumala on elävä traditio, joka on merkityksellinen kun se muuttaa yhteiskuntaa ja joka on tosi kun nämä muutokset ovat tyydyttäviä.<sup>272</sup>

Kuvailtu asenne on Deanin mukaan läsnä myös Peircen ja Jamesin ajattelussa, mutta Deweyn ajattelusta tekee uniikin se, että siinä Jumala on kokonaisuudessaan historiallinen ja käsittää julkisen toiminnan alueen. James taas Deanin mukaan näki Jumalan historiallisena, mutta Jumalan vaikutukset näkyivät vain ihmisten yksityisissä elämissä. Deanin mukaan huolimatta tästä radikaalista siirtymästä raamatullisesta positiosta yhteiskunnallis-luonnontieteelliseen näkökulmaan, yhdistää Calvinia ja Deweyä edelleen ajatus siitä, että Jumala on lopulta se joka pelastaa ja Jumalan on oltava olemassa sen takia, että uskonnollisuus olisi mahdollista.<sup>273</sup> Deanin tulkinta Deweyn Jumala-käsityksestä on kenties hieman liioittelun yhteisöllinen, mutta ajatus siitä, että Jumalan ”paikka” Deweyn ajattelussa on alati kehittävä ja kehittyvä yhteinen inhimillinen traditio, ei ole mitenkään kaukaa haettu. Tätä tulkintaa tukee mielestäni erityisesti Deweyn hyväksymä Emersonin ajatus siitä, että ”Makaamme valtavan älyn syleilyssä, joka tekee meistä sen totuuden vastaanottajia ja sen toimien toimielimiä”.<sup>274</sup> Valtava äly on tässä lainauksessa yhteinen inhimillinen traditio, jonka osia ja toteuttajia olemme.

Deweyn ajatteluja on kuitenkin syytetty myös liian yksilökeskeisestä näkökulmasta uskontoon. Robert Westbrookin mukaan nimenomaan jaettujen uskonnollisten kokemusten

---

<sup>270</sup> Dean 2003, 158-159. *”good works are not a way of attaining salvation, but they are indispensable, as proof that salvation has been attained.”*

<sup>271</sup> Dean 2003, 159-160.

<sup>272</sup> Dean 2003, 160. *”As known pragmatically, God is the living tradition that is meaningful when it changes the society and that this is true when these changes are satisfactory”*

<sup>273</sup> Dean 2003, 160.

<sup>274</sup> Emerson (CW 2 SR) *”We lie in the lap of immense intelligence, which makes us the receivers of its truth and organs of its activities.”*

analyysin puute on suurin sokea piste sekä Deweyn, että Jamesin ajattelussa. Esimerkiksi James, emersonilaisessa hengessä<sup>275</sup> määrittelee uskonnon seuraavasti:

Uskonnolla tarkoitamme siis tässä yhteydessä, mielivaltaisen valintani mukaisesti, *ihmisten henkilökohtaisia tunteita, toimintoja ja kokemuksia heidän tuntiessaan olevansa yhteydessä johonkin, minkä he kokevat jumaluudeksi.*<sup>276</sup>

Westbrook huomauttaa, että Deweyn kanta institutionaaliseen uskontoon, kuten voimme *A Common Faith*in ensimmäisestä osasta lukea, oli huomattavasti Jamesiakin negatiivisempi. Westbrookin mukaan on hämmäntävää, että ajattelija, joka uskoi, että ”jaettu kokemus on tärkein inhimillisistä hyveistä” ei suostunut huomioimaan traditiota, rituaaleja, uskontunnustuksia ja vastaavia yhteisöllisen uskonnollisuuden muotoja.<sup>277</sup> Myös Richard Bernsteinin mukaan Dewey menee liiallisuuksiin tuomitessaan kaikki institutionaalisen uskonnollisuuden muodot. Pragmatistisen maksiimin mukaanhan niitä pitäisi arvioida seuraustensa mukaan ja esimerkiksi progressiivisilla kristillisillä liikkeillä oli Bernsteinin mukaan tärkeä rooli orjuuden lopettamiselle Yhdysvalloissa, mikä selvästi puhuu hänen mielestään sen puolesta, että järjestäytynyttä uskontoa ei voi yksipuolisesti tuomita pragmatistisen viitekehyksen sisällä.<sup>278</sup>

Tämä Bernsteinin ja Westbrookin kritiikki osoittaa mielestäni, että Deweyn suhtautuminen institutionaaliseen uskonnollisuuteen oli, kenties johtuen lapsuuden ja nuoruuden negatiivisista kokemuksista, tarpeettoman kielteinen. Kuitenkin kun tämä suhtautuminen suhteutetaan Deweyn normatiiviseen agendaan eli ”todellisen” yhteisöllisyyden vapauttamiseen, saadaan Deweyn kritiikistä totuudenmukaisempi kuva. Deweyn mukaan luopuminen institutionaalisen uskonnon kaltaisista struktuureista mahdollistaisi uudenlaisen ”luonnollisen kumppanuuden” (*natural association*) ihmisten välillä ja orgaanisempien paikallisyhteisöjen muodostamisen. Kuten alaluvussa 2.2.3. todettiin ”Deweyn mukaan uskonnollisuuden ydin on sen kyvyssä toimia ”yhdistävänä siteenä”, rakentaa ”ryhmistä yhteisöjä” ja ”sijainnista (*location*) paikan (*place*)””<sup>279</sup> Stuart Rosenbaum jakaa tämän ”positiivisemmän” tulkinnan Deweyn uskonnollisuudesta. Hänen mukaansa Deweyn tulkinta vapauttaa uskonnolliset yhteisöt olemaan sitä mitä ne todella ovat, eli psyykeemme rakentajia. Rosenbaumin mukaan pragmatistisen tulkinnan mukaan olemme

<sup>275</sup>Westbrook, 2003 199.

<sup>276</sup>James 1981, 30. Korostus alkuperäisen tekstin mukaan. Suomenkielisen käännöksen termi ”henkilökohtainen” ei suoraan vastaa alkuperäistekstin ”*in their solitude*”, joka taas antaa vielä vähemmän tilaa yhteisöllisyydelle.

<sup>277</sup>Westbrook 2003, 200.

<sup>278</sup>Bernstein 2003, 138.

<sup>279</sup>Campbell 1996, 270.

täysin riippuvaisia uskonnollisista yhteisöstämme eli Deweyn tapauksessa näistä tulevista ja nykyisistä paikallisyhteisöistä.<sup>280</sup> Rosenbaum kirjoittaa:

Deweyn uskonnolliset yhteisöt ovat uskonnollisen arvon paikkoja; ne ovat niiden tarinoiden paikkoja, jotka mahdollistavat ymmärryksemme itsestämme niinä historiassa olevina ihmisinä joita olemme, ihmisinä joilla on arvo ja omanarvontunto niiden roolien tähden, joita meillä on näissä tarinoissa, sekä niiden luovien kykyjen tähden, joilla voimme laajentaa nuo tarinat niiden perinteisten sisältöjen ulkopuolelle.<sup>281</sup>

Rosenbaumia mukaillen voidaankin sanoa, että Deweyn filosofian yleislinja, yhteisöllisen elämän arvon korostus, antaa tulkinta-avaimen Deweyn uskonnolliselle naturalismille.

Kuitenkin itse *A Common Faith*issa Deweyn kuvaukset uskonnollisuudesta ovat melko yksilökeskeisiä, vaikka esimerkiksi jo usein lainattu kolmannen luennon päätöskatkkelma antaa toisenlaisen vaikutelman. Uskonnollisuuden yksilöllinen elementti taas tulee selkeiten esiin osiossa, jossa Dewey puhuu uskonnollisesta kokemuksesta kokonaisvaltaisena tahdon muutoksena. Douglas Andersonin mukaan Dewey seuraa tässä Jonathan Edwardsin jalanjäljissä, jonka käsityksessä kääntymys tarkoittaa itsen uskonnollista uudistumista kokonaisuudessaan.<sup>282</sup> Samanlaista totaalisen heräämisen (*awakening*) perinnettä edustaa Andersonin mukaan myös Emersonin oppilas Henry David Thoreau (1817–1862), joka kirjoittaa *Walking*-esseessään seuraavasti:

Jos olet valmis jättämään isäsi ja äitisi, ja veljesi ja sisarisi, ja vaimosi ja lapsesi ja ystäväsi, niin ettet koskaan enää näkisi heitä – jos olet maksanut velkasi, ja tehnyt testamenttisi, ja laittanut kaikki asiasi järjestykseen, ja olet vapaa mies – sitten olet valmis kävelylle.<sup>283</sup>

Andersonin mukaan Thoreau, jonka mukaan meidän on lähdettävä jokaiselle kävelylle kuin ristiretkelle ”kuolemattoman seikkailun hengessä”, edustaa radikaalissa muodossaan, transsendenttiin viittaavan heräämiskokemuksen muutosta kohti käsitystä immanentista heräämisestä.<sup>284</sup> Lähemmäksi Deweyn omaa, ei niin radikaalia, käsitystä tulee Thoreaun kuvaus tien valitsemisesta:

---

<sup>280</sup>Rosenbaum 2003, 187.

<sup>281</sup>Rosenbaum 2003, 187. ”Dewey's religious communities are the loci of religious value; they are the loci of the stories that enable our understandings of ourselves as the historical people we are, people who possess worth and dignity because of our roles in those stories and our creative abilities to extend those stories beyond their traditional content”

<sup>282</sup>Anderson 2003, 150.

<sup>283</sup>Thoreau 2012, 8.

<sup>284</sup>Anderson 2003, 146.

Mikä on se asia, joka tekee välillä niin haastavaksi valita mihin kävelemme? Uskon, että Luonnossa on hienovaraista magnetismia, joka, jos alitajuntaisesti siihen taivumme, ohjaa meidät oikeaan suuntaan. Ei ole yhden tekevää mihin kävelemme. On olemassa oikea tie; mutta olemme neuvottomuutemme ja typeryytemme takia hyvin alttiita valitsemaan väärän. Valitsisimme mielusti tuo [oikean] tien, jota emme ole vielä koskaan ottaneet tässä oikeassa maailmassa, joka täydellisesti symboloi sitä polkua, jolla haluaisimme matkata sisäisessä ja ihanteellisessa maailmassa; ja joskus, ilman epäilystäkään, koemme vaikeaksi valita suuntamme, koska se ei vielä ole selvästi olemassa mielessämme.<sup>285</sup>

Deweyn käsitys uskonnollisesta kokemuksesta vastaa pitkälti tätä Thoreau'n kuvausta. Kyseessä on tahdon varainen asennoituminen (*adjustment*). Deweyn mukaan tämä alistuminen on kuitenkin riemukasta eli samanlaista kuin uudelle polulle lähteminen. Luonnon ”hienovarainen magnetismi” taas kuvaa hienosti Deweylläkin esiintyvää ajatusta riippuvuudestamme luontoon, mutta kuitenkin niin että luonto toimii ennemmin mahdollistajana kuin vain puhtaasti pakottajana. Polun metafora on myös hyödyllinen, kun ajatellaan Deweyn antamaa esimerkkiä uskonnollisesta kokemuksesta, jossa ylitöistä ja ahdistuksesta kärsivä henkilö tulee uskoon ja näkee elämänsä täysin uudessa valossa, ikään kuin vaihtaen suuntaa pimeästä metsätiestä peltoaukean läpi kulkevaan polkuun. Tahdon muutos, joka myös konstituoii uudella tavalla Jumalan kaikkien elämäämme ohjaavien ihanteiden ykseytenä, on Deweylle valinta astua pois synkästä metsästä silloin kuin auringon säteet jo kajastavat ohjaavasti puiden lomitse. Deweyn käsitys uskonnollisesta kokemuksesta nojaa selvästi ajatukselle ”heräämisestä”, tahdon valinnasta, joka tehdään tietynlaisen kutsun saattelemana. Samaten, kuten aiemmassa Thoreau-lainauksessa, on asiat laitettava järjestykseen ennen kuin tälle uudelle polulle voidaan astua. Deweyn uskonnollisen kokemuksen ytimessä oleva asennoituminen on seurausta mielikuvituksen avulla luodusta ihanteellisesta kokonaisesta itsestä, universumista ja näiden suhteesta. Uskonnollinen kokemus on harmonisointia näiden kahden välillä. Deweyn esitys ei ole niin radikaali kuin Thoreau'n, mutta siitä huolimatta ennen lähtöä toimintaan on itsen tahdollisesti sopeuduttava ympäristöön. Toinen hyvä vertailukohta tähän olisi jo mainittu Emersonin kuuluisa kuvaus läpikuultavasta silmämunasta, jossa ihminen kadottaa harmoniassaan kaiken ”ilkeän egotisminsa”. William Jamesin mukaan uskonnollisuudessa on kyse uskosta näkymättömään

---

<sup>285</sup>Thoreau 2012, 17. *“What is it that makes it so hard sometimes to determine whither we will walk? I believe that there is a subtle magnetism in Nature, which, if we unconsciously yield to it, will direct us aright. It is not indifferent to us which way we walk. There is a right way: but we are very liable from heedlessness and stupidity to take the wrong one. We would fain take that walk, never yet taken by us through this actual world, which is perfectly symbolical of the path which we love to travel in the interior and ideal world; and sometimes, no doubt we find it difficult to choose our direction, because it does not yet exist distinctly in our idea.*

järjestykseen ja elämän saattamisesta sopusointuun tuon järjestyksen kanssa.<sup>286</sup> Deweyn käsitys täyttää tämän määritelmän, mutta se missä se eroaa esimerkiksi Edwardin, Emersonin ja Thoreaun käsityksestä on siinä, että Deweylle tämä ”näkymätön järjestys” luodaan itse mielikuvituksen ideaalin harmonisoinnin kautta.

Mitä näiden erilaisten esitysten pohjalta Deweyn uskonnollisuuden luonteesta voidaan todella sanoa? Näyttää siltä, että Deweyn konkreettisimmat kuvaukset uskonnollisesta kokemuksesta ovat subjektiivisia huolimatta yleisestä ympäristön ja yksilön keskinäisriippuvuuden korostamisesta. Tämä ei sinänsä ole mitenkään yllättävää, onhan uskonnollisen kokemuksen yhdeksi keskeisimmäksi piirteeksi usein nostettu se, että se ei ole yleisesti jaettavissa tai esimerkiksi rationaalisen arvioinnin piirissä. Kuitenkin Edwardin, Emersonin ja Thoreaun perinteen ajatus uskonnollisesta kokemuksesta heräämisenä näkyy ainakin tietyiltä osin Deweyn omassa ajattelussa. Yhteisöllisyys, muutoin kuin ihanteena, jää *A Common Faith*issa tietyllä tavalla sivurooliin, vaikka useissa kohdin mainitaan uskonnollisen kokemuksen vapauttamisesta syntyvä hyöty yhteisölliselle elämälle. Kuitenkin mielestäni Deanin ajatus ”yhteisön menneisyyden elävästä sielusta” kuvaa Deweyn Jumala-käsitystä, kun *A Common Faith*ia katsotaan kokonaisuutena. Tämä henki antaa yhteisöllisyydelle tietyn ykseyden ja yleisen vision tulevaisuudesta.<sup>287</sup> Esityksen ongelmana on, että Dewey ei juurikaan kirjoita siitä, miten tämä naturalistinen usko toimii käytännössä. On mielestäni nähtävissä, että Deweyn luonnollisella uskonnolla on jonkin verran ”henkistä potentiaalia” uskonnollisessa mielessä. Sellaiset tekijät kuten meliorismi (tulkittuna kosmiseksi positiivisuudeksi), naturalisoitu uushegeliläinen käsitys ykseydestä ja edwardilainen herääminen, ovat kaikki jonkinlaisia ”suurempia voimia”, joilla on vaikutus tahtoomme ja tekemiseemme. Richard Bernsteinin, ja Deweyn itsensäkin, mukaan on hyvin mahdollista toteuttaa jonkin uskonnon praktiikkaa uskomatta kyseisen uskon doktriineihin.<sup>288</sup> Viimeisenä osana *A Common Faith*in analyysiä onkin mielestäni keskeistä arvioida älyllisen uskottavuuden sijaan sitä miten tämä luonnollinen uskonto voitaisiin hypoteettisesti viedä käytäntöön.

---

<sup>286</sup>James 1981, 46.

<sup>287</sup>Dean 2003, 162.

<sup>288</sup>Bernstein 2003, 137.



### 4.3.3. *A Common Faith* ja käytäntö

Eräs kriteeri, jonka Dewey itse asettaa *A Common Faithin* projektille on se, että se ei saa rajoittua lahkoon, luokkaan tai rotuun. Tämä tarkoittaa sitä, että mikäli ihmiskunnan yhteinen moraalinen usko, *A Common Faith*, olisi uskottava, olisi sen, ainakin teoriassa, oltava globaalisti implementoitava. Artikkelissaan ”Faith and Ethics in an Interdependent World” Steven Rockefeller tarkastelee tämän kaltaisen uskonnon rakentamista deweyläisestä näkökulmasta. Hänen mukaansa demokraattinen, pluralistinen ja eksperimentalistinen näkökulma tarjoaa tämän mahdollisuuden hahmottamiseen lupaavia työkaluja. Rockefellerin mukaan yleisen uskon eteenpäin viemisessä ei olisi niinkään kyse siitä, että pitäisi kehittää jonkinlainen uusi uskonto, joka korvaisi kaikki moraaliset pyrkimyksemme vaan nimenomaan etsiä yhteistä maata nykyisten kulttuurien, uskontojen, valtioiden ja kansojen välillä.<sup>289</sup> Rockefeller hyödyntää esityksessään Michael Walzerin jakoa maksimaaliseen ja minimaaliseen moraalin. Kulttuurin maksimaaliseen moraaliiin kuuluu laajasti erilaisia eettisiä ohjeita ja suosituksia. Tämän sisällä, ei koskaan siitä erillään, on minimaalinen moraalii, joka pitää sisällään niin sanotut ”universaalit arvot”, jotka tuodaan eri tavoin esille eri moraalijärjestelmien sisällä.<sup>290</sup> Eräänä esimerkkinä yhteisen maan tai universaalien arvojen löytämisestä Rockefeller pitää Maailman uskontojen parlamentin vuonna 1993 hyväksymää ”Declaration Toward a Global Ethic” -julkilausumaa, jossa yli sata uskonnollista johtajaa tunnusti kultaisen säännön olevan inhimillisten arvojen ytimessä. Tämän lisäksi todettiin, että sääntöä on sovellettu erityisesti koskemaan tappamista, varastamista, valehtelua ja seksuaalisia väärinkäytöksiä.<sup>291</sup> Samalla tavalla voidaan Rockefellerin tapaa hahmottaa myös valtioiden välillä solmitut ihmisoikeussopimukset.<sup>292</sup> Rockefellerin esityksessä korostuva pluralismi ei kuitenkaan, ainakaan kovin näkyvästi, tule ilmi *A Common Faithissa*, eikä sen ongelmiin, kuten perusarvojen ristiriitoihin oteta juuri kantaa.

Tämän ambivalenssin takia on keskeistä tarkastella niitä asioita, jotka muodostavat Deweylle ohjenuoran ideaalien muodostamisessa eli mitkä ovat niitä konkreettisia asioita, jotka ansaitsevat ”adoraatiomme” Jumalan sijasta. Luonnollinen hurskaus, jonka puolesta Dewey puhui tarkoitti hänelle tapaa olla harmonisessa suhteessa ympäristöömme kuitenkin niin, että ymmärrämme roolimme älyllisenä olentoina, jotka voivat tehdä olosuhteet

<sup>289</sup>Rockefeller 2003, 310-311.

<sup>290</sup>Rockefeller 2003, 311.

<sup>291</sup>Rockefeller 2003, 312.

<sup>292</sup>Rockefeller 2003, 313.

sellaisiksi, että ne olisivat paremmin linjassa inhimillisten halujen ja tarpeiden kanssa.<sup>293</sup>

Robert Westbrookin mukaan Deweylle itselleen demokraattinen elämä oli se, jota kohti tämä luonnollinen hurskaus tähtäsi. Demokratia oli Deweylle eettinen ideaali, joka kutsuu meidät rakentamaan sellaisia yhteisöjä, jossa kaikki tärkeät mahdollisuudet ja resurssit ovat saatavissa niin, että kaikki voivat toteuttaa omia pyrkimyksiään osallistumalla poliittiseen, sosiaaliseen ja kulttuuriseen elämään.<sup>294</sup>

Deweylle tämän prosessin ytimessä oli koulutus, eikä vain pintapuolinen deskriptio vaan lasten osallistaminen nuoresta iästä asti sopiviin demokratian muotoihin.<sup>295</sup>

Kasvatustieteilijä Nel Noddingsin mukaan useat Deweyn kasvatustieteelliset näkemykset ovat edelleen ajankohtaisia, mutta hän listaa myös muutamia ongelmia, jotka ovat mielestäni hyvin samanlaisia kuin mitä tulee vastaan Deweyn uskonnollisin naturalismin soveltamisessa käytäntöön. Noddings nostaa ongelmiksi esimerkiksi sen voidaanko kehityksestä puhua määrittämättä tarkemmin sen suuntaa sekä sen että Dewey ei (progressiivisuudestaan huolimatta) juuri käsittele etnisyyteen, luokkaan ja sukupuoleen liittyviä rakenteellisia ongelmia. Samaten Dewey korostaa Noddingsin mukaan liiaksi tieteellisen metodin mahdollisuuksia ratkaista ongelmia. Noddings kuvailee kokonaiskuvaa seuraavasti:

Se mitä Dewey näki mielessään kirjoittaessaan demokratiasta, oli ajattelevaisten eksperimentalistien yhteisö – ihmisiä työskentelemässä yhdessä, testaamassa asioita, arvioimassa ja lajittelemassa eri mahdollisuuksia. Hän ei antanut meille juurikaan neuvoja miten käsitellä etnisiä konflikteja, eturyhmäpolitiikkaa, kasvavaa eriarvoisuutta köyhien ja rikkaiden välillä, ja sitä kurjaa mahdollisuutta, että tiede saattaisi parantamisen sijaan pahentaa ongelmiamme.<sup>296</sup>

Noddings summaa tässä keskeisimmän ongelman Deweyn uskonnollisissa naturalismissa: kosmisessa optimismissaan siinä jätetään huomiotta ne ongelmat, jotka liian yleinen kehityksen ihannoitiin aiheuttaa. Deweyn ratkaisu Noddingsin mainitsemiin ongelmiin liittyi vahvasti siihen, että kehittyvät yhteiskuntatieteet pystyisivät enenevissä määrin ratkaisemaan tämän kaltaisia ongelmia. Näin ei ole kuitenkaan tapahtunut. Eräs hyvä esimerkki ongelmasta, jota deweyläinen ihanne-aktualisointi mallia ei ole kyvykäs ratkaisemaan liittyi rakenteelliseen sortoon. Esimerkiksi sukupuoleen tai etniseen taustaan pohjaava rakenteellinen syrjintä sosialisoi suoraan niihin ihanteisiin, jotka ohjaavat toimintaamme.

---

<sup>293</sup>LW 9 (CF), 19.

<sup>294</sup>Westbrook 2003, 196.

<sup>295</sup>Noddings 2016, 35.

<sup>296</sup>Noddings 2016, 40. "What Dewey envisioned when he wrote of democracy was a community of thoughtful experimentalists – people working together, trying things out, evaluating and sorting through the possibilities. He did not give us much advice on handling race conflicts, pressure-group politics, growing gaps between rich and poor, and the unhappy possibility that science might aggravate rather than ameliorate our problems."

Jotta asioita voitaisiin Deweyn mallin mukaisesti korjata, on ne ensin todettava ongelmiksi. Kuitenkin tälläkin hetkellä esimerkiksi poliittisen keskustelun keskiössä tuntuu olevan pikemminkin kiistat siitä mikä on ongelma kuin miten joku tietty ongelma ratkaistaan, vaikka luonnontieteissä ja yhteiskuntatieteissä valitsisikin konsensus, että asia on todella ongelma.

Noddingsille koulut eivät voi toimia kokonaan uuden sosiaalisen järjestyksen luojina, mutta sitä kautta voidaan kasvattaa ihmisiä, joilla on selkeämpi ja vastuullisempi kuva siitä, mitä tarkoittaa elää demokraattisessa yhteisössä.<sup>297</sup> Samalla tavalla voitaisiin summatta *A Common Faith*in viemistä käytäntöön: dogmatismen kritiikki, eteenpäin katsova ongelmanratkaisu ja harmoninen suhde luontoon ovat kaikki asioita, jotka voivat parantaa yhteiseloamme, mutta uudenlaisen ”luonnollisen kumppanuuden” pohjaksi niistä ei vielä itsenään ole.

## 5. Loppupäätelmät

Tämän tutkielman tarkoituksena oli Deweyn naturalistisen uskonnonfilosofian esittelemisen lisäksi vastata kahteen tutkimuskysymykseen: 1) onko Deweyn *A Common Faith* –teoksessa esittämä näkemys uskonnollisuudesta todella naturalistinen ja 2) onko tämä sama näkemys todella uskonnollinen?

Kuten luvussa 4.2.1. todetaan, voidaan Deweyn esitys tulkita sekä sellaisena, että sen taustalla on piilotettu uushegeliläinen metafysiikka tai naturalistisemmin vedoten enemmän luonnontieteellinen näkemykseen, jossa eliöt ja esimerkiksi atomit, pyrkivät harmoniseen tilaan ympäristönsä kanssa. Ensimmäinen näistä tulkinnoista nojaa Deweyn uskonnonfilosofian varhaiseen kauteen, jonka ykseyden ihanteilla on varmasti ollut vaikutusta Deweyn ajatteluun, mutta siitä huolimatta olisin itse valmiimpi näkemään Deweyn ajattelun vakaasti naturalismiin pyrkivinä. Deweyn ajattelu ei kuitenkaan taivu missään vaiheessa reduktionistiseen skientismiin vaan kuten kappaleessa 4.2.2. totean, on se Jerome Stonen minimalistisen transsendenssin kriteerien mukaista. Deweyn esittämä kuvaus ihmisestä dynaamisessa vuorovaikutuksessa sosiaalisen ja luonnollisen ympäristönsä kanssa vastaa nähdäkseni relatiivista transsendenssia, sillä siinä ihmisen elämään vaikuttavat vahvasti ihanteelliset, relatiivisesta saavuttamattomat, mutta eivät kuitenkin luonnon ulkopuoliset seikat. Voidaan siis nähdäkseni sanoa, että Deweyn esitys täyttää uskonnollisuuden

---

<sup>297</sup>Noddings 2016, 40.

konseptuaaliset minimiehdot. Tämä päätelmä on tutkielmani keskeisimpiä, sillä tämä minimaalisen transsendessin näkökulma ei ole ollut osa keskustelua *A Common Faithin* eksistentiaalisesta ulottuvuudesta.

Kysymys siitä, onko näkemys todella uskonnollinen, on huomattavasti ensimmäistä kysymystä monimutkaisempi. Tämän tutkielman pragmatistisessa tulkintakehyksessä mielekkäin tapa käsitellä kysymystä, on pohtia, onko Deweyn uskonnollinen naturalismin henkisesti ja hengellisesti tyydyttävä elämäkatsomus. Tämän tutkielman puitteissa tämän kysymyksen keskiössä on ollut Deweyn meliorismi. Varteenotettava vertailukohta löytyy luvussa 4.3.1. esitellyssä kosmisen optimismin käsitteestä, jota melioristisen asioiden parantamisen eetos jossain määrin vastaa. Kuten Steven Rockefeller toteaa Dewey tunnusti uskonnollisesti tietynlaisen kosmisen luottamuksen ja mystisen yhteenkuulumisen tunteen.<sup>298</sup> Ongelma tässä käsityksessä on sen linkittyminen vankkumattomaan kehitysuskuon.

Yksilöllisestä näkökulmasta se jättää huomiotta sellaisen radikaalit pahan kokemukset, joita pelkästään olosuhteiden korjaaminen ei oikeuta. Yhteiskunnallisesti se taas nojaa tietynlaiseen mystiseen ideaalin yhteisestä ihmiskunnan kehityksen suunnasta, joka ei pluralistisessa maailmassa ole kuitenkaan kovin uskottava. Samaten Noddingsin esittämä kritiikki siitä, että Deweyn näkemys ei ota huomioon erilaisia rakenteellisia ongelmia ja ylikorostaa tieteellisen ratkaisutavan mahdollisuuksia, osoittaa mielestäni sen, että sellaisenaan Deweyn uskonnonfilosofia ei voi toimia pohjana ideaalille ”luonnolliselle kumppanuudelle”.

Erityisesti nämä Deweyn kehitysuskuon ja rakenteellisen sorron huomiotta jättämiseen liittyvät kritiikit ovat tämän tutkielman ydinasioita, sillä Deweyn uskonnollisen ajattelun tarkastelu tehdään usein liberalistisesta näkökulmasta, joka jättää nämä ongelmat huomiotta.

Huolimatta näistä osoitetuista käytännöllisistä puutteista tahdon kuitenkin lopuksi todeta, että Deweyn uskonnollinen naturalismi voisi kuitenkin toimia, oikein kehiteltynä, pohjana paremmalle inhimilliselle kokemukselle. Ihanteellisessa muodossaan Dewey kuvaa tätä *A Common Faithin* lopussa:

---

<sup>298</sup> Rockefeller 2003, 310.

Ihanteelliset päämäärät, joihin uskomme kiinnitämme eivät ole hämäriä ja häilyviä. Ne saavat konkreettisen muodon siinä ymmärryksessä, joka meillä on suhteesta toinen toiseemme ja arvoista, jotka näihin suhteisiin sisältyvät. Me jotka nyt elämme, olemme osa ihmiskuntaa, joka ulottuu kauas menneisyyteen, ihmiskuntaa joka on ollut vuorovaikutuksessa luonnon kanssa. Asiat, joita eniten sivilisaatiossamme arvostamme eivät ole meistä itsestämme. Ne ovat olemassa jatkuvan ihmisyyshän tekemisten ja kärsimysten armosta, [ihmisyyshän] jossa me olemme linkki. Meidän on vastuu tämän saamamme arvojen perinteen säilyttämisestä, siirtämisestä, oikaisusta ja laajentamisesta, jotta ne jotka tulevat meidän jälkeen voivat vastaanottaa sen kiinteämpänä ja varmempana, laajemmin saatavilla olevana ja avokätisemmin jaettuna kuin me sen vastaanotimme. Tässä ovat kaikki osat uskonnolliseen uskoon, joka ei tule rajoittumaan poliittiseen ryhmään, luokkaan tai rotuun. Tämän kaltainen usko on aina ollut implisiittisesti ihmiskunnan yhteinen usko.<sup>299</sup>

Mukaiillakseni William Jamesia: On aivan mieletöntä sanoa että niitä sisäisiä kokemuksia, jotka ovat pohjana tällaisille uskon ilmauksille ja niiden kirjoittamiselle, ei voitaisi kutsua uskon kokemuksiksi.<sup>300</sup>

---

<sup>299</sup>LW 9 (CF), 58–59. "The ideal ends to which we attach our faith are not shadowy and wavering. They assume concrete form in our understanding of our relations to one another and the values contained in these relations. We who now live are parts of a humanity that extends into the remote past, a humanity that has interacted with nature. The things in civilization we most prize are not of ourselves. They exist by grace of the doings and sufferings of the continuous human community in which we are a link. Ours is the responsibility of conserving, transmitting, rectifying and expanding the heritage of values we have received that those who come after us may receive it more solid and secure, more widely accessible and more generously shared than we have received it. Here are all the elements for a religious faith that shall not be confined to sect, class, or race. Such a faith has always been implicitly the common faith of mankind.

<sup>300</sup>James 1981, 32. James siis itse viittaa tässä Emersoniin. Dewey kirjoittaa myös itse tästä pyrkimyksestään: "Kirjani on kirjoitettu niille ihmisille, jotka tuntevat, että heissä on, jollain tarkasti määrittelemättömällä tavalla, uskonnollinen ydin, mutta kuitenkin hylkivät uskontoa ja ovat hämmennyksissä." (Rodgers 2009, 110.)

## Kirjallisuusluettelo

Alexander, Thomas M. (2013). "Introduction" teoksessa *A Common Faith*. New Haven & London: Yale University Press.

Alhanen, Kai (2013). *John Dewey'n kokemusfilosofia*. Helsinki: Gaudeamus.

Anderson, Douglas R. (2003). "Awakening in the Everyday: Experiencing the Religious in the American Philosophical Tradition" teoksessa *Pragmatism and Religion* toim. S. Rosenbaum. Urbana and Chicago: University of Illinois Press

Arnold, Matthew (2011). *Culture and Anarchy*. Project Gutenberg:  
<http://www.gutenberg.org/cache/epub/4212/pg4212.html> (Luettu 3.5.2019)

Bernstein, Richard (2003). "Pragmatism's Common Faith" teoksessa *Pragmatism and Religion* toim. S. Rosenbaum. Urbana and Chicago: University of Illinois Press

Boisvert, Raymond. D. (1988). *Dewey's Metaphysics*. New York: Fordham University Press.

Campbell, James (1996) *Understanding John Dewey*. Illinois: Open Court Publishing.

Cavanaugh, Michael (2003) "Is Nature Enough? Introduction". *Zygon: Journal of Religion & Science*. Vol. 38 Issue 4, p. 763-767.

Clebsch, William A. (1973). *American Religious Thought: A history*. Chicago: Chicago University Press

Cochran, Molly (2010). "Introduction" teoksessa *The Cambridge Companion to Dewey* toim. M. Cochran. Cambridge: Cambridge University Press.

Dean, William (2003). "Pragmatism, History, and Theology" teoksessa *Pragmatism and Religion* toim. S. Rosenbaum. Urbana and Chicago: University of Illinois Press

Dewey, John. (1975) *The Early Works of John Dewey, 1882-1898*. 5 vols. Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press. Toim J.A. Boydston.

NP "The New Psychology" (1884)

--- (1978). *The Middle Works of John Dewey, 1899-1924*. 15 vols. Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press. Toim J.A. Boydston.

EDP "Emerson – The Philosopher of Democracy" (1903)

RS "Religion in our Schools" (1907)

CCE "Contributions to *A Cyclopedia of Education*" (1912-1914)

RP *Reconstruction in Philosophy* (1920)

HNC *Human nature and Conduct* (1922)

--- (1985). *The Later Works of John Dewey, 1925-1953*. 17 vols. Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press. Toim J.A. Boydston.

EN *Experience and Nature* (1925)

FAtE "From Absolutism to Experimentalism" (1930)

PP *Public and Its Problems* (1927)

QS *The Quest for Certainty* (1929)

GoNG "God or No God" (1933)

CF *A Common Faith* (1934)

Emerson, Ralph W. [1836] "Nature" (NAT)

--- [1841] "Self-Reliance" (SR)

--- [1841] "The Over-Soul" (OS)

--- [1860] "Worship" (WSP)

--- [1860] "Fate" (F)

Emersonin tekstien osalta olen käyttänyt emersoncentral.com/texts – portaalia. "Self-Reliance" ja "The Over-Soul" -esseiden osalta olen hyödyntänyt J.A. Hollon suomennosta. ((1964) *Esseitä*. Porvoo: WSOY)

Gale, Richard M. (2010) "The naturalism of John Dewey" teoksessa *The Cambridge Companion to Dewey* toim. M. Cochran. Cambridge: Cambridge University Press.

Goodman, Russell (2013) "Ralph Waldo Emerson" teoksessa *Nineteenth-century Philosophy of Religion: The history of Western Philosophy of Religion vol 4* toim. G.Oppy & N. Trakakis. London: Routledge.

Hardwick, Charley D. (1996). *Events of grace: naturalism, existentialism, and theology*. Cambridge: Cambridge University Press.

Haight, John F. (2003). "Is Nature Enough? No?" *Zygon: Journal of Religion & Science*. Vol. 38 Issue 4, p. 769-782.

Hick, John (1999). *The Fifth Dimension – An Exploration of the Spiritual Realm*. London: Oneworld Publications.

James, William (1981). *Uskonnollinen kokemus*. Hämeenlinna: Karisto.

--- (2008). *Pragmatismi - Uusi nimi eräille vanhoille ajattelutavoille*. Tallinna: Eurooppalaisen filosofian seura ry.

Jones, H. S. (2013). "Auguste Comte" teoksessa *Nineteenth-Century Philosophy of Religion : The History of Western Philosophy of Religion, Volume 4* toim. G. Oppy & N. Trakakis. London: Routledge.

Koponen, Juhani M. (2014). "Disentangling the meanings of development". *Suomen Antropologi*, Vol. 39, Issue. 3, p. 24-34.

Kovalainen, Heikki A. (2010) *Self as World: The New Emerson*. Tampere: Tampere University Press.

- Noddings, Nel (2016). *Philosophy of Education*. Boulder: Westview Press.
- Rockefeller, Steven C. (1991). *John Dewey: Religious faith and democratic humanism*. New York, NY: Columbia University Press.
- (2003). "Faith and Ethics in an Interdependent World" teoksessa *Pragmatism and Religion* toim. S. Rosenbaum. Urbana and Chicago: University of Illinois Press
- Rodgers, Melvin L. (2009). *The Undiscovered Dewey: Religion, Morality, and The Ethos of Democracy*. New York: Columbia University Press.
- Rosenbaum, Stuart (2003). "Morality and Religion: Why Not Pragmatism?" teoksessa *Pragmatism and Religion* toim. S. Rosenbaum. Urbana and Chicago: University of Illinois Press
- Rosenthal, Michael A. (2013). "Baruch Spinoza" teoksessa *Early Modern Philosophy of Religion : The History of Western Philosophy of Religion, volume 3* toim. G. Oppy & N. Trakakis. London: Routledge.
- Stone, Jerome . A. (2003) "Is Nature Enough? Yes" *Zygon: Journal of Religion & Science*. Vol. 38 Issue 4, p 783-800.
- (2008). *Religious naturalism today: The rebirth of a forgotten alternative*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Thoreau, Henry D. (2012). *Walking*. Rockville: Arc Manor.
- Vainio, Olli-Pekka (2013). *Postmoderni filosofia, kulttuuri ja kristillinen teologia*. Helsinki: Suomalainen Teologinen Kirjallisuusseura.
- Vaught, Carl (2003). "Dewey's Conception of the Religious Dimension of Experience" teoksessa *Pragmatism and Religion* toim. S. Rosenbaum. Urbana and Chicago: University of Illinois Press
- Westbrook, Robert B. (2003). "Uncommon Faith" teoksessa *Pragmatism and Religion* toim. S. Rosenbaum. Urbana and Chicago: University of Illinois Press